

piccola biblioteca guanda



Martin Heidegger

ORMAI SOLO UN DIO CI PUÒ SALVARE

Intervista con lo «Spiegel»

A cura di Alfredo Marini





PICCOLA BIBLIOTECA GUANDA

Titolo originale:
Nur noch ein Gott kann uns retten

Traduzione dal tedesco di Alfredo Marini

Le fotografie si riferiscono all'Intervista, e sono tratte dal volume
di Digne Meller Marcovicz, *Martin Heidegger*.
Photos. 23. September 1966/16. und 17. Juni 1968,
In Kommission bei Vittorio Klostermann,
Frankfurt am Main 1985
© 1966, 1968 Digne Meller Marcovicz

In copertina: Martin Heidegger,
fotografia di Digne Meller Marcovicz
Grafica di Guido Scarabottolo

Per essere informato sulle novità
del Gruppo editoriale Mauri Spagnol visita:
www.illibraio.it
www.infinitestorie.it

ISBN 978-88-6088-724-5

© Vittorio Klostermann GmbH – Frankfurt am Main, 2000
L'Intervista è apparsa sul settimanale «Der Spiegel» il 13 maggio 1976
© 1987 Ugo Guanda Editore S.p.A., Viale Solferino 28, Parma

Gruppo editoriale Mauri Spagnol
www.guanda.it

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.



MARTIN HEIDEGGER
ORMAI SOLO UN DIO
CI PUÒ SALVARE

Intervista con lo « Spiegel »

A cura di Alfredo Marini

UGO GUANDA EDITORE
IN PARMA

Alfredo Marini

LA POLITICA DI HEIDEGGER

Nota e ringraziamenti

Questo saggio su *La politica di Heidegger* – pubblicato da Guanda nel 1987 e ripubblicato nel 2002 come capitolo del mio libro *Husserl, Heidegger, Libertà, Europa*, Mimesis, Milano, 2002 – è stato scritto come preparazione del mio Corso universitario alla Statale di Milano del 1987-88 «*I filosofi tedeschi e la 'crisi' (crisi d'esistenza e crisi dell'università in Heidegger: il Discorso di rettore del 1933)*», che è un ampio commentario analitico della Rektoratsrede di cui allora molto, e con poca conoscenza di causa, si discuteva, e sarà a sua volta pubblicato online, immutato, sul sito www.magazzinodifilosofia.com.

Ringrazio vivamente Paola Capriolo (Milano) che mi ha fornito un primo schema di Bibliografia specifica; il dr. H.R. Sepp dello Husserl-Archiv di Friburgo e il dr. Chr. Jamme dello Hegel-Archiv di Bochum per alcune utili notizie bibliografiche; il dr. H. Heidegger (Friburgo) per i suggerimenti relativi al testo dell'Intervista. Un ringraziamento speciale alle biblioteche universitarie di Bochum e di Friburgo i. Br. (A.M.)

1. L'«INTERVISTA»

Dal punto di vista della cronaca, questa Intervista a «Der Spiegel» (resa il 23 settembre 1966 e pubblicata il 31 maggio 1976) va vista sotto un duplice aspetto: come risposta occasionale a polemiche insistenti e di vecchia data su un episodio della vita di Heidegger, e come un documento del suo pensiero.

Per il primo aspetto, essa non contiene molto di più né di diverso da quanto veniva detto in un testo del 1945, più tardi affidato da Heidegger al figlio Hermann perché lo pubblicasse a tempo debito. Quel testo, *Il Rettorato 1933-34. Fatti e pensieri*, è stato effettivamente pubblicato da Hermann Heidegger solo nel 1983 insieme con la ristampa del discorso di rettorato *L'autoaffermazione dell'Università tedesca. Discorso tenuto in occasione del solenne conferimento della carica di Rettore all'Università di Freiburg i. Br. il 27 Maggio 1933*,¹ che è il documento centrale e principale, l'unico di rilevanza filosofica, in tutta quella vicenda che doveva collegare per sempre il nome di Heidegger con l'ascesa di Hitler al potere. Un collegamento estemporaneo culturale-amministrativo (subito positivo e vistoso e, subito dopo, negativo e sussurrato) avvenuto *prima* del III Reich e,

¹ Cfr. M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27.5.1933* (pp. 9-19) / *Das Rektorat 1933-34. Tatsachen und Gedanken* (pp. 21-43), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1983, *Vorwort* di Hermann Heidegger (pp. 5-6). Citiamo il primo scritto come *Rede*, il secondo come *Das Rektorat*, trad. it. di C. Angelino, il melangolo, Genova, 1988. Per il termine «Selbstbehauptung», cfr. M. H., *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1950⁴, p. 38.

per più lati, non disonorevole se paragonato a quello di altri intellettuali tedeschi che durante il III Reich si limitarono a tacere e dopo il III Reich presero a sussurrare.

Abbiamo quindi due testi sullo stesso argomento: quello del 1945 fu steso, per così dire «a futura memoria», probabilmente in connessione con lo stato di accusa in cui Heidegger si venne a trovare in regime di amministrazione alleata allorché, come ex iscritto al partito nazionalsocialista, dovette subire (fino al 1951 e oltre) misure restrittive al proprio insegnamento universitario, e fu pubblicato solo trentotto anni dopo, ossia sette anni dopo la sua morte. Quello del 1966 fu pubblicato invece, come convenuto con gli intervistatori, alla morte del filosofo, nel 1976, ma risale, e non per pura coincidenza, a un momento particolare della sua vita: quello in cui «la chiacchiera», o meglio, «l'interpretazione pubblica e notoria» di quello che era stato il suo fatale incontro con il nazionalsocialismo, toccò un apice negativo che si capovolse repentinamente in una svolta positiva grazie a una specie di «processo» metodologico condotto sul suo «caso» dal professore parigino François Fédier.

È degno di nota come anche la pubblicazione, nel 1983, della «Memoria del '45» abbia avuto un'occasione «francese», sia provenuta, cioè, da uno spazio culturale psicologicamente e moralmente più libero di quello tedesco da ossessioni ideologiche vere o presunte nei confronti di «un passato» nazista: come spiega Hermann Heidegger, la comparsa in Francia di un'edizione tedesca, con traduzione francese a fronte, del discorso di rettorato *L'autoaffermazione dell'Università tedesca* aveva reso necessaria la ristampa, anche in Germania, di questo ormai introvabile discorso: corretto, s'intende, sulla base dell'originale di Heidegger e accompagnato (come il figlio ritenne infine opportuno fare in quel momento) dalla vecchia memoria dell'Autore.

Altrettanto degno di nota è che né nel 1945, né nel 1966 questi «interventi» in propria difesa furono pubblicati da Heidegger stesso: in entrambi i casi furono invece affidati ad altri per una pubblicazione eventuale ed espressamente destinata, comunque, ad apparire fuori contesto. Al bisogno immediato di reagire, di rettificare, di difendersi, determi-

nato dalla necessità del momento, subentrò in entrambi i casi un'esigenza di dignità e di riservatezza personale che, come vedremo, solo apparentemente contrasta con l'aperto coraggio con cui Heidegger, nel 1933, si era fatto incauto rappresentante di quello che gli sembrava dover essere un «grande e magnifico» (groß und herrlich) momento di sboccio o di «rottura» (Aufbruch) di rilevanza addirittura epocale (o, come si diceva allora in Italia col linguaggio della retorica dannunziana: un'«ora storica», una «primavera di bellezza», e simili). Forse, se di un grande e magnifico momento di rottura si poteva parlare, e se qualcosa di simile stava effettivamente accadendo, questo era un fatto puramente «teorico» e accadeva unicamente, spesso a sua insaputa, nel pensiero di Heidegger: era la *sua* stessa «svolta» (Wendung) di pensatore, la «svolta della necessità» che la sua anima subiva seguendo il «rovescio» (Kehre) della questione dell'essere da lui ultimamente impostata in *Essere e tempo* (1927). Purtroppo, la necessità e le svolte che governarono allora il mondo politico europeo furono ben altre e di tutt'altro tenore.

In effetti, di fronte all'essenziare di quello che Heidegger chiamerà un «mandato» (Schickung) epocale dell'essere stesso (e una volta assunta una simile prospettiva), può anche sembrare insufficiente discriminare stabilire una gerarchia di importanza tra persona singola e popolo: la grandezza spirituale di una sola personalità può riscattare un popolo intero dalla sua prostrazione, la grandezza passata di un intero popolo può non riuscire a compensare il peso di una sola personalità criminale. Heidegger, però, come aveva accettato la carica di rettore «nell'esclusivo interesse dell'Università»,² ed era propenso a considerare la sua personale avventura politica come ben poca cosa;³ come accettò di buon

² *Intervista*, p. 196 (Spiegel) [qui: 116].

³ *Ivi*, p. 204 [141]: accetta di buon grado la definizione di «unpolitischer Mensch» che l'intervistatore dà di lui! Vedi anche *Das Rektorat*, cit., pp. 39, 43: la sua iniziativa intempestiva e i dispettucci, che la spaventosa macchina repressiva nazista continuò grottescamente a fargli fino alla fine della guerra e del regime, furono «solo un fuggevole riflesso sull'onda di un movimento storico» le cui proporzioni restavano secondo lui inimmaginabili e inimmaginabile, in generale e dal popolo tedesco in particolare.

grado, durante la dittatura, l'emarginazione e l'umiliazione accademica e scientifica per concentrarsi sull'«essenziare» dei fenomeni storici (rinunciando a un'analogia presa di coscienza da parte dell'Università, della Scienza e del Popolo tedesco), così ora, nel dopoguerra democratico di una Repubblica Federale stretta tra sovietismo e americanismo, prosegue da solo lo stesso discorso essenziale e, se costretto a intervenire direttamente, lo fa «a futura memoria», proiettando pudicamente nell'aldilà della propria esistenza quotidiana e personale anche quelle «voci» e quelle «dicerie» che, nella loro disarmante inessenzialità, somigliano spesso alle precedenti, del periodo nazista. Impolitico, incapace di «gestire» la chiacchiera e l'opinione, è condannato a rinunciare alla Scienza e all'istituzione scientifica per eccellenza, l'Università, quando queste non sanno tornare ai propri principi essenziali; e tutto lascia supporre che sarebbe condannato a rinunciare anche al Popolo tedesco e alle sue varie costituzioni politiche se, nel fondo di questo popolo, non continuasse a «essenziare» una lingua viva e straordinaria (la lingua tedesca, naturalmente) che (*forse non meno* di altre lingue) può sempre di nuovo generare poeti. Sì... poeti!

Vi è dunque, nel modo stesso in cui i due testi menzionati (la «Memoria del '45» e l'Intervista del 1966) sono stati resi, affidati e utilizzati, l'intento di marcare una netta distinzione tra ciò che in essi è documento autobiografico (e che viene per così dire sbarrato attraverso uno spostamento temporale) e ciò che in essi è significativo *sub specie aeternitatis*: e bisogna dire che l'effetto globale che così Heidegger riesce a produrre è che questa distinzione, se non svaluta mai l'inessenziale rispetto all'essenziale, non permette però in alcun modo di smarrire la differenza. E la conseguenza ultima di questa cura è, in conclusione, quella di lasciare a ciascuno la propria responsabilità (la sua propria «cura»): chi si accontenta di dire che Heidegger è stato «nazista» può (gli è permesso) farlo, chi però vuol saperne di più può (ha la possibilità di) andar oltre senza che, per l'intenzione o la semplice presunzione di volerlo o poterlo fare, debba sentirsi trasformato a sua volta in un «difensore del nazismo».

Ma, prendendo coscienza di ciò si constata, implicitamente, anche tutta la distanza che sempre vi fu tra Heideg-

ger e il nazismo e anzi, per così dire, la sua equidistanza da qualunque moderna ideologia di massa (compresa quella cristiana): proprio questa equidistanza può allora far apparire la sua estemporanea adesione all'NSDAP (National-Sozialistische Deutsche Arbeiter-Partei) come «indifferente» (nel senso di: non dedotta da principi ideologici) e, come egli stesso confessa, un compromesso necessario ridotto all'osso di una mera necessità tattica nella concreta situazione fattuale presente per poter agire nel senso dell'«autoaffermazione» dell'Università tedesca.⁴

Che un «accostamento» come questo non possa significare per noi semplicemente indifferenza reciproca tra i due piani è, tuttavia, più che evidente: quell'indifferenza deve avere un senso specifico, che deve essere ricostruito a partire sia dall'interno della «filosofia» di Heidegger (non sarà secondario, per esempio, che *non* si tratti di una filosofia «dialettica»), sia dall'interno della «situazione» storico-pragmatica in atto (non sarà secondario, per esempio, il carattere di *ricorrente* «tragedia nazionale» con cui si presentava la situazione politica e il carattere «esplosivo» della «resistibile ascesa» di Hitler). Disegnare la risultante di queste due linee di ricerca (vogliamo qui occuparci, essenzialmente, solo della seconda), è comunque un compito che mette in gioco, oggi, la nostra responsabilità.

2. LE «DICERIE»

Nel secondo dopoguerra, stimolata forse dal singolare contrasto tra la riservatezza del personaggio (un filosofo che, per una ragione o per l'altra, non partecipò mai a un con-

⁴ *Intervista*, p. 198 [124]. Quegli anni furono ricchi di «necessità tattiche» e di «biglietti d'ingresso» pagati a un esoso bagarinaggio politico. G. Lukács, per suo conto e rispetto ad altra dittatura, ne confessa un paio in G. Lukács, *Geschichte u. Klassenbewusstsein*, Malik Verlag, Berlin, 1923, nella *Prefazione* del 1957 (vedila nella trad. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Sugar, Milano, 1967, pp. XXXIII, XLIII). Anche la nuova edizione di questo testo, divenuto a sua volta introvabile da più di trent'anni, fu decisa dal suo autore dopo che un'iniziativa editoriale francese, nel 1957, lo aveva riportato a galla e sottratto, diciamo così, alla critica roditrice dei topi!

gresso di filosofia, un insegnante che ebbe il suo periodo di maggior successo didattico negli anni Venti, a Friburgo, sotto l'egida della fenomenologia di Husserl, o nella fase marburghese di più intensa e rispettosa discussione col Maestro), e la fama straordinaria del suo pensiero (affidata ancor sempre a *Essere e tempo*, ma ormai anche alle sue prese di posizione sull'«umanismo», ai saggi di *Sentieri interrotti* e alle recenti conferenze sull'essenziare della tecnica), si era sviluppata una specie di letteratura anti-heideggeriana che, nei suoi rappresentanti più deboli, credette di poter facilmente approfittare del «notorio» nazismo di tanto filosofo. Nella generale incomprensione dell'effettivo significato del suo pensiero e della sua stretta (se non addirittura «totale») solidarietà con le «migliori» tradizioni antiche e moderne (la fama, infatti, neppure nel suo caso fu senz'altro sinonimo di intelligenza), la facilità di quell'aggancio biografico offrì ad alcuni una chiave d'interpretazione giornalistica e un pretesto di diffamazione personale che altri provvidero a tradurre sul piano di una più raffinata o sistematica critica ideologica del suo pensiero. Questa vicenda, fatta più di interpretazioni che di rivelazioni, si svolge prevalentemente nell'area linguistica tedesca, dove una serie di presupposti e di connotazioni non immediatamente visibili agli stranieri, né immediatamente dichiarabili (o perché ovvi o perché imbarazzanti) dai diretti interessati agivano e circolavano alimentandosi, sia nel male che nel bene, di una specie di «omertà» nazionale.

La fama di Heidegger fu dovuta integralmente al successo di *Essere e tempo*. Con quell'opera che, in linea programmatica, rappresentava una specie di bilancio di tutto il pensiero occidentale e di fatto, nel suo primo volume, era una resa dei conti con il neokantismo, lo storicismo, la fenomenologia, l'ermeneutica e le Geisteswissenschaften degli ultimi sessant'anni, Heidegger si faceva però erede immediato della scuola husserliana. Se infatti la fenomenologia di Husserl si concepì, ad un tempo, come «nostalgia segreta» di tutta la filosofia moderna e come un ricominciare da zero rispetto a tutta la tradizione e a tutta la contemporaneità, su questo punto essenziale che, come ogni cosa essenziale, agisce nel mondo ben oltre la lettera e nonostante la chiusura

corporativa di un gergo «filosofese», Heidegger fu veramente l'erede di Husserl e, nonostante le abissali differenze tecniche e metodologiche, non usurpò quella fama. La differenza tra i due è così netta e insieme così sottile quanto può esserlo la differenza tra Platone ed Aristotele, e il bisogno di opporli è tanto forte quanto quello di accomunarli.

Per molti anni, la «diceria» secondo cui Heidegger (che Husserl stesso aveva voluto come proprio successore alla cattedra di filosofia di Friburgo) avrebbe, come rettore della stessa Università secondo il «principio di direzione» (Führerprinzip), proibito perfino l'accesso alla Biblioteca al vecchio maestro (che, per di più, era anche ebreo), servì a dare, per così dire, un quadro sintetico della situazione della filosofia tedesca a chiunque fosse tanto sprovveduto quanto pronto a infiammarsi per nobili ideali. Chi sicuramente avanzò su questa via con mezzi cingolati e sembrò voler fornire, dall'alto della sua competenza, una «lettura gnostica» e insieme un «rapporto segreto» sulla filosofia tedesca, che fosse anche comprensibile ai funzionari del KGB, fu il grande G. Lukács, il cui libro, *La distruzione della ragione*, riprende nel titolo una parte del programma enunciato da Heidegger in *Essere e tempo*, quello di una «distruzione (decostruzione) della storia dell'ontologia», come se si trattasse dell'ultima versione, bellica, di una fantastica linea «imperialistica» della «filosofia irrazionalistica tedesca da Schelling a Hitler».

Ma poiché, nell'ottica di Lukács, la colpa di tutto non poteva che essere ricondotta al «Capitale» (il cui carattere internazionale è notorio), altre sia pur deboli linee parallele accompagnavano secondo lui questa main street dell'Urvolk germanico e ne segnavano ad un tempo l'espansione imperiale e le fioriture autonome: Spengler ebbe un effetto determinante sull'inglese Toynbee, Heidegger sull'esistenzialismo francese e sul filosofo spagnolo Ortega y Gasset oltre che sul «pensiero borghese in America», ma in Francia c'erano già stati, appunto, gli «irrazionalisti» Bergson e Boutroux, in Italia Croce e Gentile, negli USA William James... tutti personaggi da pedinare.⁵

⁵ G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Vrlg, (Ost-) Berlin,

a) *Documentazione e diffamazione. La polemica giornalistica*

La storia di queste « dicerie » si svolge, per così dire, su due piani: quello della diffamazione giornalistica più o meno sprovveduta e quello dell'allusione altamente interpretativa e culturalmente agguerrita. Soprattutto al primo di questi livelli si rivolge apparentemente il testo che qui pubblichiamo. La ragione di questa Intervista del settembre 1966 « a futura memoria » fu che le dicerie avevano toccato quell'anno un punto-limite.

Senza pretendere di conoscere la *verità* definitiva e completa su « Martin Heidegger e la politica » (l'esistenza di documenti non conosciuti o per ora non disponibili in proposito lo vieta) vogliamo ora ripercorrere sommariamente la cronaca di quelle polemiche fino al punto di svolta che venne loro impresso dall'intervento di François Fédier. Quattro anni prima era apparso un volume di Guido Schneeberger⁶ che raccoglieva, numerati da 1 a 214, altrettanti documenti relativi « alla vita e al pensiero » di Heidegger dal 1929 al 1961. Il suo scopo dichiarato era di rendere disponibili originali e testimonianze disperse o di difficile reperimento relative a questo personaggio, ma l'intento diffamatorio era chiaro. Heidegger non aveva mai negato il proprio incontro col nazismo e aveva anche riconosciuto i propri errori di valutazione.

Da questa raccolta di documenti emergono però aspetti molto più sgradevoli del puro e semplice errore di valutazione politica da parte di un professore di filosofia in una precisa e drammatica occasione storica (giacché, a quanto risulta, *di questo si era trattato*, per quanto possano far colpo alcuni brevi discorsi o *resumés* giornalistici di allocuzioni, celebrazioni, indirizzi di saluto da lui tenuti col linguaggio di

1954. Trad. it. E. Arnaud, Einaudi, Torino, 1959², pp. 10-20. Senza analogia grandiosità né con altrettanto poderoso sfoggio di cognizioni storiche e testuali, ma sulla stessa linea, con gli stessi presupposti di L. e con analoga convinzione circa il carattere « esistenzialistico » della sua filosofia, precede il libro di P. Hühnerfeld, *In Sachen Heidegger*, Hoffman und Campe, Hamburg, 1959 (München, 1961²), che intende ribadire l'esistenza di comuni radici tra il nazionalismo e il « pensiero » di Heidegger.

⁶ G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Suhr, Bern, 1962.

quella attualità nei dieci mesi del suo incarico). Nella raccolta si suggerivano cose non vere: che stava col regime per brama di potere, che era antisemita, che era umanamente spietato. Vi si riportava l'articolo di F. Bondy apparso l'anno prima (il 5 gennaio 1961) sulla «Neue Zürcher Zeitung», in cui si dava ad intendere che Heidegger avesse per l'appunto proibito a Husserl l'accesso alla biblioteca e ciò (era anche *lecito supporre*) per motivi razziali.

Schneeberger riportava inoltre un brano dell'autobiografia di Toni Cassirer (*Aus meinem Leben mit Ernst Cassirer*), apparsa dodici anni prima a New York in cui essa, citando l'incontro tra suo marito e Heidegger a Davos, risalente al 1929, affermava a proposito di quest'ultimo: «E anche le sue tendenze antisemite ci erano note». *Questi due* erano evidentemente i soli «documenti» esistenti sul presunto antisemitismo di Heidegger.

Nel numero del 7 febbraio 1966 di «Der Spiegel», in un articolo anonimo dedicato allo studio di A. Schwan,⁷ per condire questo testo asettico (esclusivamente dedicato al «pensiero» di Heidegger e privo di pettegolezzi) l'articolista caricava le tinte sull'antisemitismo nazista di Heidegger rifacendosi, bensì, soltanto a quell'affermazione famosa della signora Cassirer, tuttavia con l'aggiunta che Heidegger avrebbe proibito a Husserl di entrare nell'Università con un'intimazione «scritta di suo pugno». Nel numero del 7 marzo, «Der Spiegel» ospitava una «lettera al Direttore» in cui Heidegger smentiva cinque affermazioni di fatto contenute in quell'articolo. In particolare, egli scriveva: «Non risponde al vero che io abbia proibito in qualsivoglia forma al mio maestro, Husserl, l'accesso all'Università».

Nella polemica entra allora F. Fédier, professore di filosofia a Neuilly, che invita «Der Spiegel» a pubblicare il presunto scritto di Heidegger. Il rotocalco tedesco non lo pubblica ma, intanto, risponde che le informazioni ora

⁷ A. Schwan, *Die politische Philosophie im Denken Heideggers*, Westdeutscher Vrlg., Köln und Opladen, 1965. In questo lavoro, di buona fattura tecnica, si tenta una ricostruzione della concezione essenziale del politico in Heidegger, a partire dal modello offerto nel saggio heideggeriano del 1935 «L'origine dell'opera d'arte» (in *Holzwege*).

smentite da Heidegger risalirebbero a dichiarazioni di non meglio identificati « professori dell'Università di Friburgo » e non dovrebbero *quindi* essere delle pure invenzioni mentre, d'altra parte, lo stesso Heidegger non avrebbe *mai* smentito l'affermazione contenuta nell'articolo, di cinque anni prima, di F. Bondy. Così, però, era chiaro che una diceria si « fondava » su un'altra e tutte erano destinate a crescere per forza indotta, come nella famosa cavatina del *Barbiere di Siviglia*!

Nel novembre dello stesso anno, sulla rivista francese « Critique », Fédier⁸ prende in esame da storico contemporaneo, innanzitutto dal punto di vista metodologico e filologico, la « raccolta » di Schneeberger, il libro citato di Hühnerfeld e il libello di Th.W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, con un'analisi sistematica del rapporto che in queste tre opere intercorre tra documentazione diretta e indiretta, smontando una serie di corto circuiti tra explanans ed explanandum e mettendo a nudo la totale gratuità delle principali tesi anti-heideggeriane ivi contenute.

I risultati più vistosi della brillante disanima di Fédier sono proprio quelli relativi al libro di Schneeberger, che si presenta come una raccolta di documenti. Riassumiamo di seguito, servendoci del bilancio tracciato da Allemann di tutta la vicenda, i risultati del lavoro di Fédier, al quale rimandiamo tuttavia per la ricchezza dei particolari e per la forza dell'argomentazione critica.

Di 214 documenti che vogliono riferirsi alla « vita e al pensiero » di Heidegger dal '29 al '61, solo diciotto provengono da Heidegger e, di questi, diciassette si affollano nel breve tratto di tempo che va dal maggio del '33 al marzo del '34 (complessivamente, di 214 documenti, 202 si riferiscono al periodo 1933-34). L'opinione della signora Cassirer circa

⁸ F. Fédier, *Trois attaques contre Heidegger*, in « Critique », n. 234, 1966, pp. 833-904. Vedi un eccellente riassunto della polemica in Beda Allemann, *Martin Heidegger und die Politik*, in « Merkur », 1967, pp. 962-76, poi ristampato in O. Pöggeler (a c. di), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin, 1970, pp. 246-601. Sull'argomento, di nuovo O. Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, K. Alber, Freiburg und München, 1972, 1974², pp. 105-106.

il presunto notorio antisemitismo di Heidegger (risalente al 1947, pubblicata nel 1950), viene collocata al numero 2 di un ordine che, nel volume, è rigorosamente cronologico, come se risalisse al 1929, condizionando così fin dall'inizio in questo senso il lettore.⁹ Non vi è nessun documento il quale faccia sospettare al lettore (nonché tentare di spiegar-gliene il perché) che Heidegger si sia mai dimesso dal retto-rato, né che rispecchi la pubblica e costante ostilità del regime nei suoi confronti da quel momento in poi, benché anche tutta questa fase fosse largamente, ancorché non pro-prio agevolmente documentabile (e avrebbe meritato, quin-di, di rientrare di pieno diritto nel lodevole proposito do-cumentario del volume). Dal '34 in poi, Schneeberger « esce » per così dire dalla Germania e passa a documentare attacchi di liberali e socialisti *svizzeri* contro Heidegger. Se la sua conclusione più generale è che bisogna, una buona volta, « leggere Heidegger » circa lo stato dell'interpretazio-ne pubblica di tutta la questione, Fédier riassume intanto le *false voci* sotto quattro titoli e i più *importanti fatti* sotto otto titoli. Elenchiamo di seguito le risposte alle false voci:

1) *non è vero* che Heidegger sia mai stato antisemita (vs.: Anonimo in « Der Spiegel », 7.II.1966)

2) *non è vero* che Heidegger abbia mai fatto lezione in divisa delle « Sezioni d'assalto » (SA) (vs.: Alfred Grosser in « France-Observateur », 9.XII.1964)

3) *non è vero* che Heidegger abbia proibito l'accesso all'Università (o alla Biblioteca) al suo maestro Husserl

⁹ Tutta da interpretare sarebbe ora l'affermazione di Husserl nella lettera a D. Mahnke (4.V.1933) dove Heidegger risulterebbe aver « rotto i rapporti » (Abbruch des Verkehrs) con Husserl già nel 1928 e aver « rivelato sempre più negli ultimi anni il proprio antisemitismo – perfino nei ri-guardi del suo gruppo di entusiasti allievi ebrei e in Facoltà » (cit. da H. Ott, *M. Heidegger und der Nationalsozialismus*, in « Kolloquium der Thys-sen-Stiftung », vedi Bibliografia). Poiché, oltre tutto, l'antisemitismo di Heidegger non esiste (mentre era noto quello di sua moglie), è assai proba-bile che si trattasse di « voci » giunte a Husserl passando da casa a casa in linea femminile. Il che lascia anche intravedere uno sfondo di diffidenza, pettegolezzi e gelosie di parrocchia a fronte dei quali diventerebbe ozioso chiedersi perché Heidegger non abbia più fatto visita a Husserl ecc.

(vs.: F. Bondy in « Neue Zürcher Zeitung » 5.I.1961; Anonimo in « Der Spiegel », 7.II.1966)

4) *non è vero* che Heidegger abbia magnificato « in un discorso » l'aggressione tedesca alla Russia (vs.: V. Jankélévitch in « Le Figaro Littéraire », 14/20.I.1965).

Riassumiamo ora i « fatti » secondo Fédier accertati (in gran parte corrispondenti al contenuto dell'Intervista) e da lui lasciati alla valutazione del lettore:

1) Nell'aprile del 1933 il rettore neoeletto all'Università di Friburgo, e subito « rifiutato » dal Ministro della cultura del Baden, prof. von Möllendorf, invita, sostenuto dai colleghi, Heidegger a candidarsi: la sua autorità sarebbe in quelle circostanze di grande aiuto all'Ateneo.

2) Heidegger, che non aveva mai preso partito né fa in alcun modo politica, esita ad assumere una tale responsabilità proprio in questo momento. Alla fine accetta, a patto di essere votato all'unanimità. Il che, con una astensione, accade.

3) La nuovissima situazione politica implica quasi-automaticamente che chiunque ricopra un posto di responsabilità sia iscritto al partito nazionalsocialista. Funzionari dell'NSDAP gli fanno capire che il possesso della tessera renderebbe più agevoli i suoi rapporti col Ministero. Heidegger accetta alla condizione esplicita di non partecipare a riunioni, né ad alcuna attività di partito.

4) Il primo atto ufficiale del nuovo rettore è la proibizione della propaganda antisemita da parte di studenti nazisti nei recinti dell'Università. Più tardi proibisce loro altresì il rogo dei libri e controlla personalmente l'integrità della Biblioteca.

5) In quel momento, e fin verso la fine di quell'anno 1933, Heidegger crede sinceramente che uno sforzo di unità nazionale favorito dal nuovo governo e in particolare certi aspetti « socialistici » (o meglio: solidaristici) della politica sociale che si rende in quel momento possibile (come ad esempio: l'intensificazione del rapporto tra i lavoratori e il mondo universitario e tra gli studenti e il mondo del lavoro) siano le uniche possibilità concrete per uscire dalla crisi, soprattutto economica, che attanaglia l'intero popolo tedesco. Cerca anche, in quel periodo, di dare al « Nationali-

smus» un senso più profondo del semplice chauvinismo patriottico. Tutto ciò si esprime nel *Discorso di Rettorato* e in brevi testi d'occasione per circoli studenteschi ristretti di Friburgo cui però Heidegger, professore assai «democratico» e propenso a comportamenti non conformistici (o almeno insoliti), fa visite personali anche come rettore, trattandosi non di rado in conversazioni serali totalmente informali. L'unica presa di posizione di portata generale, in cui Heidegger esorta pubblicamente a votare per Hitler, è la campagna referendaria popolare del 12 novembre '33 pro o contro l'uscita della Germania dalla «Società delle Nazioni». Heidegger è per il «Sì». Questo è il suo più grave errore politico. Un'interpretazione seria dovrebbe qui chiarire per quale *immagine di Hitler* Heidegger allora chiedesse il voto: e qui il suo errore di fatto apparirebbe in tutta la sua enormità. È certo, tuttavia, che non ne emergerebbero in alcun modo i tratti del servilismo opportunistico, né quelli dell'abdicazione dello spirito di fronte alla violenza.

6) Nel frattempo, nell'esercizio del suo ufficio di rettore, Heidegger incontra difficoltà crescenti: funzionari nazisti del Ministero tentano quotidianamente di ingerirsi negli affari universitari. Finché, alla fine del semestre invernale '33/'34 (nel febbraio), si dimette per non approvare la deposizione dei due «decani di Facoltà» antinazisti da lui nominati: i proff. Wolf e Möllendorf. Dieci mesi dopo l'assunzione dell'ufficio e sei mesi prima della morte del presidente Hindenburg (2 agosto '34) cui consegue la completa presa del potere da parte di Hitler, Heidegger rassegna quindi il suo mandato di ultimo rettore democraticamente eletto dai colleghi di tutte le Facoltà. Il suo successore verrà nominato direttamente dal Ministero e Heidegger rifiuterà di presenziare alla pubblica cerimonia del suo insediamento. Il foglio locale «Der Alemanne» festeggerà il nuovo rettore come «Il primo rettore nazionalsocialista dell'Università di Friburgo».

7) Nelle settimane successive Heidegger si accorge che le avversità da lui incontrate sono solo piccoli effetti di una situazione generale catastrofica. I dignitari nazisti, Hitler in testa, gli si rivelano allora per quei delinquenti comuni che sono. Da quel momento, Heidegger confesserà spesso pub-

blicamente (nelle sue lezioni) che nel 1933 si era sbagliato. Numerosi ex studenti di Heidegger, tra cui l'ex prefetto S. Bröse, cacciato dai nazisti, del quale Fédier pubblica un'importante lettera inedita indirizzata originariamente (nel 1946) al rettore dell'Università di Friburgo, testimoniano che, tra il '34 e il '44, Heidegger ha manifestato pubblicamente e sempre più distintamente la sua decisa opposizione al regime. Che, dal canto suo, ne sorvegliava i corsi universitari tramite il Servizio di Sicurezza (Sicherheits-Dienst, SD) e la Polizia Segreta di Stato (Geheime Staatspolizei, Gestapo). L'«opposizione» di Heidegger, precisa Fédier, non fu qualcosa di paragonabile alla «resistenza», tedesca o internazionale: si tratta di una cosa completamente diversa, che va indagata e valutata per quello che è e non per quello che *non* è.

8) Nell'estate del 1944, classificato ufficialmente dal rettore nazista dell'Università come «il più inutile dei docenti», fu mobilitato per lavori di sterramento lungo il Reno. Al suo ritorno insegnò solo per poco, perché, su indicazione del Partito, fu subito incorporato, nonostante l'anzianità, nella Milizia d'Assalto (Volkssturm). Allorché, nel '45, il Comando delle truppe d'occupazione proibì a Heidegger ogni attività didattica, osserva Fédier, «questa era quindi, de facto, una misura nazista che veniva semplicemente confermata e prorogata».

Il giudizio di Fédier fu che Heidegger aveva compiuto il grave errore di coprire per dieci mesi pubblicamente col suo nome la «nationalsozialistische Revolution», ma non quello di accreditare il nazionalismo sciovinista e razzista, né la rivolta reazionaria dei piccolo-borghesi, né lo scatenamento dell'illegalità e della violenza. In nessuno dei suoi scritti si trova il benché minimo appiglio in questo senso. Le speranze che Heidegger poneva negli aspetti positivi del movimento rientrarono assai rapidamente e Heidegger lo riconobbe ritirandosi dal suo ufficio. Fédier insiste che solo le sue lezioni dal '34 al '44, molte delle quali sono contenute nei due volumi su Nietzsche,¹⁰ possono rivelarci il senso esatto

¹⁰ Trad. it. a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994. Che la posizione di

dell'opposizione di Heidegger al nazismo e, per converso, le ragioni che gli fecero pensare, per un momento, che stesse nascendo qualcosa d'altro da ciò che poi accadde.

Tra le reazioni che seguirono all'articolo di Fédier¹¹ quella del germanista R. Minder insiste, in base a una competenza linguistico-letteraria, sulle ambizioni «letterarie» e sullo «stile» di Heidegger, caratteristici del suo «conservatorismo contadino», classificandolo non tanto come un esempio del «gergo dell'autenticità», quanto di una sua variante, coltivata dalla «corte dei Blut- und Bodendichter» (i poeti del sangue e del suolo) che si prosternarono davanti a Hitler (come Holbenheyer, H. Johst e infiniti altri) sebbene lui, invece, si facesse da parte. Anche J.P. Faye, che già si era occupato dell'argomento, ribadisce il rapporto tra Heidegger e la «völkische Literatur» facendo anche la storia del termine «völkisch»¹² e avanzando ipotesi sul cambiamento di significato delle parole a causa di spostamenti della base storico-ideologica.

Giustamente B. Allemann, nel bilancio da lui tentato nel 1967¹³ di tutta questa puntigliosa discussione, rileva che se ne può ricavare un importante insegnamento metodologico (non-conclusivo) sulla problematica dell'interpretazione: Fédier difende un'interpretazione immanente all'opera,

Heidegger vada compresa principalmente a partire dalla sua «filosofia» e non da specifici «atti politici», che insomma Heidegger meriti il privilegio di essere considerato un allievo di Husserl più che un camerata di Hitler e gli si debba quindi concedere il vantaggio di essere giudicato nel contesto a lui «più favorevole» è anche opinione di O. Pöggeler: cfr., Id., «Einleitung: Heidegger heute», in O. Pöggeler, *Heidegger. Perspektiven*, cit., p. 31. Uno studio che applica a fondo questa linea di lettura è quello citato di A. Schwan, *Die politische Philosophie im Denken Heideggers*; vedi anche Id., *Philosophie und Politik bei Heidegger*, cit., e l'autodifesa critica di Schwan in A. Schwan, *Martin Heidegger, Politik und praktische Philosophie. Zur Problematik neuerer Heidegger-Literatur*, in «*Philosophisches Jahrbuch*», annata 81^a, 1974, pp. 148-59.

¹¹ Pubblicate su «*Critique*» a due riprese sotto il titolo collettivo «*À propos de Heidegger*», nel febbraio del 1967 (n. 237) e nel luglio dello stesso anno (n. 242) (vedi Bibliografia).

¹² Potremmo tradurlo con «nazional-popolare» o «populista»: anche se quella espressione assunse allora un senso razzista e antisemita per il solo fatto di essere stato usato prevalentemente dai nazisti.

¹³ Védilo in O. Pöggeler, *Heidegger. Perspektiven*, cit., pp. 259-60.

Minder e Faye partono invece dal linguaggio storico dell'intera comunità parlante, sovraordinato al primo e più comprensivo.

Ma, dal punto di vista ermeneutico, una seconda alternativa, altrettanto classica, si salda a questa: ed è il rapporto tra un grande pensiero e una piccola biografia, che nel caso di Heidegger potremmo simboleggiare con l'accostamento tra il «senso dell'essere in quanto tale» e la baita di Todtnauberg. Dove si collochi, tra questi estremi, il rettorato di Heidegger non è facile stabilire. Oggi lo «stato di spiegazione pubblica» del nostro personaggio è mutata: di «voci» e «dicerie» su fatti e comportamenti relativi a occasioni biografiche specifiche non ne circolano più. Moehling e Ott, Schuhmann, Pöggeler e altri hanno inaugurato, anche se non tutti con lo stesso grado di consapevolezza e di capacità, un esercizio diverso e, in genere, assai più positivo e responsabile: quello di contribuire a una futura biografia di Heidegger e di suggerire orientamenti interpretativi sulla base di nuovi documenti pubblici o privati.

La distanza straziante tra i due estremi sopraccennati determina per ora risultati diseguali: chi vuole «dimostrare» o «provare» una tesi¹⁴ rasenta spesso, nonostante l'acribia, il grottesco; chi invece presente l'abisso della verità non può che eseguire una danza sul ciglio di esso. In generale, lo sforzo di commisurare piccoli fatti a un grande pensiero può spingere verso «la grandezza e magnificenza» di questa impresa, con l'arroganza implicita di tirarsi dietro anche la «biografia» del suo autore; ma, viceversa, può anche indurre a trascurare la metafisica enigmatica dei piccoli fatti (ciascuno dei quali è pur sempre attraversato dai mille piani della «piatta» quotidianità: la piattezza della quotidianità personale forma infatti, con altre piattezze, fa-

¹⁴ Hugo Ott, le cui opere sono elencate nella nostra Bibliografia, vuole provare che Heidegger era animato da una sconfinata ambizione politica e che ciò lo indusse a comportamenti da «uomo di potere»: Schuhmann (vedi Bibliografia) tratta il rapporto Husserl-Heidegger come se il secondo fosse nato nel nido del primo da un uovo di cuculo ma, diversamente da quanto accade in natura, si vergognasse profondamente di questo fatto e, per tutta la vita, avesse cercato di cancellarne le tracce.

migliare e partitica, cittadina e aziendale, nazionale e regionale, un acrostico temibile!) dandoli per evidenti e aggiungendo al loro carro la « filosofia » di Heidegger.

Per riassumere rapidamente la nostra perplessità di fronte ad alcuni temi delle odierne ricerche, ci si potrebbe chiedere in generale (fermo restando il fatto che Heidegger sperava in positivi sviluppi della « rivoluzione tedesca », quale nel marzo del 1933 irresistibilmente si annunciava): cos'è più significativo, che egli abbia nominato preside della Facoltà di Medicina un collega che era stato destituito o un collega che si era dimesso? che abbia fatto proibire l'affissione del manifesto antisemita e il rogo dei libri nei recinti dell'Università o che abbia tentato, come suona un titolo di Pöggeler (vedi Bibliografia), di comandare al Duce (den Führer führen)? che sia stato chiamato due volte all'Università di Berlino o che abbia due volte rifiutato di andarci? che sia stato più inetto nella politica spicciola o più ambizioso nella « grande politica »? E che senso può avere insistere sul fatto che il rettorato di Heidegger non cessò nel febbraio (all'atto delle sue dimissioni) ma il 21 aprile (allorché esse furono formalmente « accettate »): e cioè contestualmente alla nomina ufficiale del nuovo Ministero regionale della Cultura, del nuovo Ministro nazionale e del nuovo rettore di Friburgo? o non è più significativo il fatto macroscopico, cui Ott nella sua diligenza non dà alcun rilievo, che Heidegger sia stato l'ultimo rettore eletto da tutti i colleghi *prima* della dittatura e che, pur avendo accettato nell'ottobre la « reinvestitura » ministeriale, non presenziasse nell'aprile successivo alla prima nomina gerarchica di un rettore a Friburgo? E come si può immaginare che Heidegger abbia « denunciato » il famoso chimico, poi premio Nobel, H. Staudinger (pacifista professore, noto come tale fin dai tempi della Prima guerra mondiale e di cui la Svizzera aveva rifiutato le reiterate richieste di cittadinanza), proprio il 29 settembre del 1933, « perché » il 1° ottobre era prevista la nomina ufficiale del rettore, eletto ad aprile, da parte del Ministro del Baden? cosa significa che il funzionario regionale dr. Fehrle (che in quei mesi faceva la spola tra Friburgo e Karlsruhe), in apertura della sua denuncia d'ufficio di Staudinger per « comportamento non-tedesco » abbia scrit-

to l'ovvia frase burocratica «in base a informazioni avute dal rettore dell'Università di Friburgo, prof. M. Heidegger...», quando nelle lettere di pugno di Heidegger al Ministero si dichiarava che l'accusato meritava bensì, in base alla legge, più il licenziamento che il pensionamento ma che, come in altri casi analoghi, era più opportuno risparmiarlo (come in effetti, e certo non grazie all'autorità di Heidegger, avvenne)?¹⁵

In conclusione, quale debba essere il rapporto tra questi diversi accessi al senso di un'espressione o di una proposta storica, se la sincronia dell'opera o la diacronia della comunità parlante, se i fatti psicologici e storici o le idee epocali, è problema classico di Schleiermacher e di Dilthey. Né versioni più recenti sembrano aver mutato radicalmente a tutt'oggi l'impostazione di questo problema.

Da parte nostra, dovremo navigare modestamente (a causa della nostra ignoranza) ma liberamente (a causa della nostra responsabilità), anche se sul piano semplificante della storia delle idee, tra tutti questi scogli. Esaminiamo, allora, non più nella categoria delle «dicerie» fattuali o della loro confutazione giornalistica o scientifica, ma in quella delle «interpretazioni», alcuni aspetti caratteristici di quella specie di lettura anti-heideggeriana che fiorì negli anni Cinquanta e Sessanta.

b) *Interpretazioni*

A parte l'efferato attacco di Lukács a tutta la tradizione della filosofia tedesca, apprezzabile soltanto nella storia della propaganda stalinista e dei suoi paradossi, i presupposti di base che potevano costituire una predisposizione generica a quel tipo di reattività anti-heideggeriana in Germania si potrebbero facilmente rintracciare, da un lato, in un antico pregiudizio anticattolico (antiromano, antiromanzo e perfino antiromantico) della cultura e della spiritualità tedesca. Le glorie, sia filosofiche che religiose e nazionali, della Germania moderna sono prevalentemente legate alla Riforma pro-

¹⁵ Vedi l'articolo di H. Ott «*Es dürfte eher Entlassung in Frage kommen...*», in «*Badische Zeitung*» (Freiburg i. Br.), 6.XII.1984.

testante e il meridionale Heidegger, radicato nella « estrema marca del Sud-Ovest », si trovava per l'appunto ad aver avuto una formazione cattolica.¹⁶

D'altra parte, era vivo in molti intellettuali il bisogno di essere o almeno di sentirsi « di sinistra » nel senso antico del termine: un senso divenuto rapidamente obsoleto che, nella Germania postbellica, dopo Praga e dopo Bad Godesberg, poteva manifestarsi essenzialmente soltanto in chiave di pensiero negativo o di sdegnoso moralismo, intellettuale e dottrinario. Infine, la stessa « cultura laica », la più vicina allo spirito illuministico euroamericano, simpatizzante per il modello anglosassone della democrazia delegata (benché ancora sofferente per la cattiva prova della « Repubblica di Weimar ») e cosmopolita nei sentimenti (benché umiliata dal ricordo fallimentare dello spirito wilsoniano e della Società delle Nazioni), non vedeva di buon occhio il « provincialismo » di Heidegger che, dopo sei anni di trasferta a Marburgo (la tana del neokantismo), non aveva più voluto allontanarsi dalla sua baita di Todtnauberg, sulle colline friburghesi, né poteva francamente approvare la scarsa tra-

¹⁶ Sono note le preoccupazioni di P. Natorp (che anche Husserl dovette intercettare e tamponare) circa il « cattolicesimo » di Heidegger, allorché si trattò di conferirgli un incarico di insegnamento universitario; pare che un altro « cattolico » ma molto più « temperamentvoll », M. Scheler (che intercedette allora presso il Ministro della Cultura, cui spettava l'ultima parola in proposito, a favore di Heidegger), minacciasse il malcapitato nei seguenti termini: « ... e se adesso Heidegger non verrà chiamato a Marburgo, voi sarete bollato per la vita! » (« ... sind Sie für das Leben blamiert! »: storia nota, *ma* mia fonte orale: H-G. Gadamer, Bochum, 16.IX.1985). Divenuto rettore dell'Università di Friburgo, Heidegger fu subito informato che la presenza dell'arcivescovo durante cerimonie solenni (come quella delle sue recenti elezioni) non era gradita, né lo erano pubblici elogi, da parte sua, a membri della locale Facoltà teologica (cfr. *Das Rektorat*, cit., p. 31); l'agente del servizio di sicurezza (SD), il dr. Hanke, allievo di N. Hartmann, gli confidò che il Partito era convinto che lui collaborasse coi Gesuiti a causa della presenza alle sue lezioni di preti regolari; più tardi, membri cattolici del suo seminario furono inquisiti anche in connessione con la cospirazione degli studenti di Monaco, gli Scholl (cfr. *ivi*, p. 42). Si noti che « quell'arcivescovo » (dapprima filonazista e poi coraggioso oppositore del regime) si chiamava Conrad Gröber, era compaesano di Heidegger e ne era stato il maestro dal 1901 al 1905 nel Seminario arcivescovile di Costanza (il « Konradihaus »).

ducibilità e spendibilità del linguaggio heideggeriano, specie nelle sue più recenti versioni (il minimo che si volle dire fu che era un linguaggio « mistico »).¹⁷

Nel famoso libro *Anni di cani* (*Hundejahre*, 1963), che però non fu certo il suo migliore, Günter Grass parodia il linguaggio filosofico esistenzialista accreditando tra i non-specialisti (e specialista, qui, diventerebbe chiunque provasse a leggere direttamente un libro di Heidegger) l'etichetta esistenzialistica per il suo pensiero. Una definizione che Heidegger aveva molto chiaramente respinto (non « a parole ») nella *Lettera sull'«umanismo»*, indirizzata al suo traduttore francese nel 1947, spiegando come la filosofia di J.-P. Sartre (e quella di tutti gli esistenzialisti da S. Kierkegaard in poi) fosse precisamente, in prima istanza, l'esatto contrario del suo pensiero ma, da ultimo, tutt'altra filosofia.

A questo equivoco corrente, coltivato per lo più da lettori ignari che qualcosa di nuovo possa esser detto sotto il sole e che applicano pigramente schemi o rubriche apriori, si appoggia anche un uomo pieno di genio come Th.W. Adorno (la cui comprensione assolutamente inadeguata della filosofia di Husserl¹⁸ non poteva essere una valida premessa alla sua interpretazione di Heidegger), quando scrive: « Heidegger ha stabilito l'autenticità contro il 'si' e la 'chiacchiera' senza sbagliarsi circa l'assenza di un salto netto tra i due modi di presentarsi di ciò che egli studia sotto il titolo di 'esistenziali' e circa la dinamica che li fa trapassare l'uno nell'altro. Non aveva però previsto che a tutto ciò che egli

¹⁷ Vedi, per es., E. Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, Günther Neske, Meisenheim/Gl., 1962; P. Bourdieu, *L'ontologie politique de M. Heidegger*, (vedi Bibliografia), pp. III, 147n.

¹⁸ Vedi Th.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Kohlhammer Stuttgart, 1956, trad. it. A. Burger Cori, Milano, 1964. Per un giudizio su questa interpretazione di Husserl, vedi E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari, 1961, pp. 13-14n. Un giudizio sull'interpretazione adorniana di *Essere e tempo*, in O. Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, cit., pp. 37-38: « Adorno non è mai riuscito a rappresentarsi il problema heideggeriano dell'essere meglio di quanto, all'incirca, il piccolo-borghese tedesco si sia fatto un'idea dell'americano way of life dopo essere andato a vedere l'opera di Brecht *Mahagonny* ». Vedi anche Bourdieu, *op. cit.*, p. 139.

chiama autenticità, una volta diventato parola, tocca la stessa anonimia della società dello scambio, con la quale se la prende tanto in *Essere e tempo*! »¹⁹

Sconcertante è intanto che, sempre secondo Adorno,²⁰ quando in *Essere e tempo* (§ 9) Heidegger sottolinea che l'«inautenticità dell'esserci non significa però un *minor* essere o un *minor grado* d'essere» rispetto all'autenticità e che neppure il termine «chiacchiera» dev'esser preso in un «senso svalutativo», non si dovrebbe credere alla motivazione che Heidegger stesso ne dà: e cioè che la sua interpretazione dell'esserci risponde a un intento puramente ontologico. Si tratterebbe invece di un penoso tentativo (un caso esemplare di «ideologia tedesca») da parte della «filosofia dell'autenticità» di darsi «quell'aria di obiettività scientifica che reputa adeguata alla propria autorevolezza».

Di quella che potremmo chiamare la «Panzerphilosophie» imperialista dell'*irrazionale* resta qui certo, rispetto a Lukács, soltanto una ciliegina rococò: una «Zimperphilosophie» piccolo-borghese dell'*autenticità* ma, a quel livello di realtà al quale entrambe appartengono (che è la fantasia di uccidere), il peso di questa seconda lettura non è affatto inferiore a quello della prima. Sigla e «clausola cautelativa» di questa «metafisica smorfiosa» di Heidegger sarebbe il fatto che la parola «herabziehend» (= «in senso svalutativo») vi appare tra virgolette. Che gli spiriti schietti hanno in gran dispregio. Poiché nelle edizioni successive di *Essere e tempo* le virgolette dal luogo citato scompaiono, c'è da pensare che Heidegger sia rimasto colpito proprio dall'accusa di usare le virgolette, accusa che per la verità veniva, e viene tuttora, rivolta prevalentemente a Husserl. In realtà, se non c'è «salto netto» tra autentico e inautentico, dei due passi citati il secondo, con o senza virgolette, smentisce evidentemente il primo e dimostra semmai che l'interpretazione adorniana non può andare oltre l'ovvio scadimento del senso delle parole (in questo caso perfettamente in linea con l'interpre-

¹⁹ Th.W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1964, p. 18.

²⁰ Ivi, pp. 80-81.

tazione «nazista»!), non può andare, cioè, oltre la «smorfia» che appare a livello di semplificazione sociologica.²¹

Sembra esistere un certo parallelismo tra la tendenza a inchiodare Heidegger agli orrori nazisti e la resistenza ad ammettere che la sua sia innanzitutto una filosofia dell'essere e non dell'esistenza o della storia. La pretesa di renderlo corresponsabile di ciò che il nazismo sarebbe stato negli anni futuri, nonostante il suo «incontro» col nazismo non duri un anno e termini (col dissenso radicale e con l'isolamento personale) ben prima che risultino evidenti quegli aspetti negativi che il mondo scoprirà del resto molto più tardi, è illogica quanto quella di non voler percepire i due livelli di discorso presenti in *Essere e tempo*: quello antropologico o storico-esistenziale dell'analitica dell'esserci (in cui Heidegger riassume i risultati di Dilthey, di Husserl, del

²¹ Ancora nell'*Intervista*, pp. 209, 212, 219 [149, 152-3, 166], con un gesto che, immediatamente, può esser preso per un riflesso di scuola neokantiana (non è possibile una «filosofia morale», ma solo una filosofia «della morale»), Heidegger nega ripetutamente che al filosofo spetti dare consigli pratici o direttive morali. Che la ricerca di Heidegger fosse di carattere ontologico e non «storicistico» né «esistenzialistico-morale», non è più neppure discutibile dopo la pubblicazione, a partire dal 1975, delle Lezioni marburghesi nella *Gesamtausgabe* (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.) dove appare evidente la continuità e l'intensità del suo studio di Aristotele (oltre che di Kant, di Dilthey e di Husserl), proprio nelle fasi decisive di preparazione di *Essere e tempo*. Vedi in proposito F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Daphne Ed., Padova, 1984. Al posto di Aristotele subentra lo studio prevalente di Nietzsche e dei Presocratici solo dopo la «svolta» (che si può collocare intorno al 1930): la filosofia di Nietzsche verrà allora criticata da Heidegger come filosofia del «valore» (che era l'interpretazione nazista corrente identica peraltro, in questo, a quella tradizionale). Ma Heidegger osserverà che in fondo già Platone è un filosofo del «valore»! Di Nietzsche e di Hölderlin, egli apprezzerà vieppiù una cosa sola: il presagio di futuro che è contenuto, come una bomba a scoppio ritardato, nel loro sforzo di rileggere i filosofi presocratici, di ritrovare la libertà «che era all'inizio» della cultura occidentale. Anche la confusione del pensiero di Heidegger con una generica «filosofia esistenzialistica» fu una tipica interpretazione «nazista» e proprio sotto il titolo «esistenzialismo» Heidegger e Jaspers furono *insieme* vistosamente esclusi, durante la guerra, dal novero dei professori di filosofia invitati a partecipare (sotto la guida di Nicolai Hartmann, che nessuno accusa di nazismo) alla grande iniziativa editoriale del regime sulle scienze dello spirito in Germania, come Heidegger ricorda in *Das Rektorat*, cit., p. 43.

neokantismo e delle Geisteswissenschaften) e quello ontologico. Due livelli in fondo assai simili a quelli presenti, con altro nome, in ogni filosofia trascendentalistica²² da Kant a Husserl.

3. CLASSICHE TRASPARENZE E RISONANZE DI SCUOLA

a) *Abiezione e liberazione*

Nel commento di Adorno, rispetto a G. Grass, vi è in più soltanto una presunzione teorica economico-sociologica di ascendenza marxista che fa apparire il « provincialismo » di Heidegger come un analogon della classica nostalgia per modi di produzione precapitalistici o, meglio, preindustriali e « artigianali ». Questi (gloria attuale del made in Italy nella loro stretta alleanza con l'informatica) vengono colà resi responsabili in linea di principio di un antimacchinismo retrogrado e luddista. Nostalgia peraltro che, nel presupposto di Marx, se non deve agire a ritroso, non deve neppure essere cancellata, ma proiettata in avanti, *al di là* del capitalismo stesso, in un luogo utopico che *non può non* suscitare le più larghe simpatie e in cui avverrà il « riscatto del lavoro ». Secondo uno schema escatologico che corrisponde alla filosofia della storia di Fichte, padre e vate della patria prussiana, cui non mancò un posto neppure nel cuore di Husserl e di Natorp nei momenti più impegnativi della Grande Guerra.²³

²² Vedi, per questa prospettiva di lettura, M. Heidegger, *Il senso dell'essere e la « svolta »*. *Antologia storico-sistemica del « primo » Heidegger*, a c. di A. Marini, La Nuova Italia, Firenze, 1982, pp. XXXI-II; e R. Lazzari, *Martin Heidegger. Dall'« ens tamquam verum » al senso dell'essere (1912-27)*, in « Acme » – Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano, XXXIX, 1986, pp. 87-124. Ma vedi anche il Colloquio Heidegger-Cassirer citato *infra*, alla nota n. 39.

²³ Cfr. I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, M. Nijhoff, Den Haag, 1964, p. 347: Husserl tenne tre conferenze ai militari sull'« Ideale di Umanità di Fichte » nel novembre del 1917, e le ripeté nel gennaio del 1918, anno in cui tenne anche un seminario sull'opera di Fichte *La destinazione del-*

Secondo la Weltanschauung di Fichte, giova qui ricordarlo, l'«epoca presente» era determinata dalla sua collocazione centrale rispetto a due epoche successive pregresse (dapprima quella della «signoria incondizionata della ragione sotto forma di ISTINTO: *lo stato di innocenza del genere umano*»; e poi quella in cui «l'istinto razionale è tramutato in una AUTORITÀ di coazione esteriore....: ... *stato del peccato incipiente*») e a due epoche successive future (dapprima quella della «SCIENZA razionale: ... *stato della giustificazione incipiente*»; e poi quella dell'«ARTE razionale, in cui l'Umanità con mano sicura e infallibile costruisce se stessa a perfetto modello della ragione: ... *stato della perfetta giustificazione e santificazione*»). Intanto però, con queste premesse e con questo programma, l'epoca presente (tra Rivoluzione e Restaurazione) gli si connotava come «l'epoca della LIBERAZIONE....: l'epoca dell'assoluta indifferenza verso ogni verità, della totale sfrenatezza senza alcun modello: lo stato della perfetta peccaminosità». ²⁴ In tutto questo percorso, sottolineava Fichte, l'Umanità non cerca altro che di «tornare alle sue origini: solo che deve percorrere questa strada da sola, e rifare con le sue sole forze tutto ciò che essa era già stata senza alcun intervento proprio e che, proprio perciò, aveva dovuto cessare di essere».

Nello stesso spirito, come è noto, l'*Inno dei lavoratori* dice che «il riscatto del lavoro (qualunque cosa si debba intendere per «lavoro») *dei suoi figli* opera sarà». Ma queste prospettive, che si possono far risalire a una tradizione culturale e formativa pestalozziana e rousseauiana, e che certo, nel più lontano sfondo, annoverano il neoplatonismo e Agostino, la mistica e Lutero, rivelano invece a un Adorno spietato verso i «calunniatori della vita» (in questo caso: pro-

l'uomo. In una lettera a P. Natorp, dove lo ringrazia per l'invio della sua opera *La vocazione universale dei Tedeschi* (1918), dichiara che essa possedeva per lui «un valore inestimabile» in quanto dava voce a una «Weltanschauung ... che sola ci permette una 'vita beata'» (nel senso fichtiano del termine). Le tre Lezioni sono oggi disponibili nel vol. XXV della «Husserliana», E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, a c. di Th. Nenon e H.-R. Sepp, M. Nijhoff, Den Haag, 1987, pp. 267-93.

²⁴ J.G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804-05), Meiner, Hamburg, 1956, pp. 14-15.

prio la società illuministica e dello scambio), che «Heidegger è intriso del risentimento dell'interiorità», tipico del contadino. Infatti «le cattive esperienze del contadino, permanentemente minacciato di insolvenza nei confronti dei grossisti, agenti di cambio, mercanti di vacche, ... fino ai giornalisti», lo spingono a «fare di necessità virtù» e a glorificare la propria solitudine. Ecco dunque perché Heidegger avrebbe rifiutato per due volte la chiamata a Berlino (che oltretutto, notiamo, lo avrebbe esposto a sgraditi impegni e controlli nella «vetrina del regime»): «le professioni stabili che di per sé non sono che una fase dello sviluppo sociale vengono trasformate da Heidegger, ancora nel 1956, nella falsa eternità della condizione agraria». Adorno cita a riprova una frase del breve scritto heideggeriano *Der Feldweg*, che traduciamo liberamente: «L'uomo – dice Heidegger in questa specie di 'bucolica' – cercherà invano, con le sue pianificazioni, di inserire la terra in un quadro (*Ordnung*) planetario, se non sarà inserito (*eingeordnet*) a sua volta nel conforto di un sentiero campestre».²⁵

La presente Intervista smentisce invero con la sua stessa esistenza, ma anche conferma con la clausola «post-mortem», la diffidenza di Heidegger verso i giornalisti; ciò che si può forse trarre da questa applicazione esemplare del sociologismo adorniano è un suggerimento per l'interpretazione di un autore indubbiamente «mondano», come Marcel Proust: chissà cosa sarebbe stato per lui (e cosa per noi) il mondo da lui ricostruito, se ne fossero tolti i due *côtés* della

²⁵ Idem, *Jargon*, cit., pp. 47-50. Adorno si riferisce rispettivamente a un breve testo pubblicato nel supplemento culturale del giornale locale «Der Alemanne», 7 marzo 1934 (riportato al n° 185 della raccolta citata di G. Schneeberger col titolo «*Warum bleiben wir in der Provinz?*»); e a M. Heidegger, *Der Feldweg* (1949), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1953. Il nesso di questa affermazione col concetto di *Verwindung* (intesa come accettazione-approfondimento in un senso che ricorda l'amor fati di Nietzsche) è immediatamente visibile nei testi degli anni 1936-46 sulla *Verwindung* (tradotta da Vattimo con «oltrepassamento») in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a c. di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976, p. 64: «Una cosa è utilizzare semplicemente la terra; l'altra è, invece, ricevere la benedizione della terra e stabilirsi nella legge di questa accettazione come a casa propria (*heimisch werden*) per custodire il segreto (*Geheimnis*) dell'essere e vegliare sull'inviolabilità del possibile».

sua infanzia! Ma possiamo anche aggiungere: chissà cosa sarebbe stata la filosofia husserliana delle essenze (di un filosofo che ha la pretesa di sovvertire il vocabolario più consolidato col dire che i fenomeni sono le essenze) se Husserl non le avesse sempre concepite «zavorrate» (l'espressione è di Merleau-Ponty) da un nocciolo di casualità originaria (Ur-Zufälligkeit).

b) *Provincialismo*

Risuona qui, dunque, l'accusa di «provincialismo».²⁶ La questione è tutt'altro che peregrina: «Blut und Boden» (sangue e terra), a parte le sue antiche connotazioni sassoni e non badensi, non è uno slogan inventato da Hitler più di quanto non lo fosse il «Wille zur Macht» (volontà di potenza). Tutto sta a sapere in quale contesto si debba intenderne il significato. Le responsabilità sono sempre contestuali e una generalizzazione indebita tende ad arrogarsi una responsabilità illimitata, riferibile solo ad un improbabile, hegeliano, «contesto di tutti i contesti». Come l'«esserci» di Heidegger non ha lo stesso senso della «coscienza pura» husserliana, della «connessione» di Dilthey o della «sintesi a priori» di Kant (non tanto perché astrattamente non vi sia tra questi concetti una forte analogia, quanto perché sono collocati nel contesto di una domanda di fondo completamente diversa), così il «sangue e terra» hitleriano non può avere, neppure a livello sociologico, lo stesso senso della «provincia» heideggeriana.²⁷

Se una qualche diretta e immediata risonanza volessimo

²⁶ Ivi, p. 47. Védine emergere, e ad opera dei «soliti giornalisti», la minaccia anche nell'intervista, p. 217 [164].

²⁷ O. Pöggeler, *Philosophie und Politik*, cit., pp. 19-21, cita passi dalla *Lezione* di Heidegger su Hölderlin del semestre invernale 1934/35 in cui Heidegger sottolinea l'insignificanza fondamentale di tutto «l'armamentario della critica letteraria corrente» che cambia soltanto «moda», rispetto a quella prevalentemente «psicanalitica» di pochi anni prima (imitatori di Dilthey o di Spengler che cercano l'anima della persona o della cultura, Rosenberg e l'anima della razza, Kolbenheyer e il culto del sangue e del suolo) che «resta, sotto l'orpello attuale del Volkstum e del Blut und Boden, esattamente quello che era prima, nel segno dietrologico di una psicanalisi della poesia».

trovare nelle vicinanze di Heidegger, potremmo assai meglio rivolgerci a Edmund Husserl, il maestro di Heidegger. Husserl, nelle sue quattro conferenze per il « Cercle Philosophique de Prague pour les Recherches sur l'Entendement Humain » (novembre 1935), sostenne che la moderna « fede in una ragione *assoluta*, che dia senso al mondo »²⁸ era la stessa che animava lo splendido inno *Alla gioia* di Schiller e Beethoven il quale « oggi giorno, non può che suscitare in noi dolorosi sentimenti. È impensabile un contrasto maggiore con la nostra situazione attuale ».²⁹

« Se l'Uomo smarrisce questa fede – osservava il filosofo – ciò non significa altro che questo: egli perde la fede *in se stesso*, nel vero essere che gli è proprio, un vero essere che egli non ha già da sempre con l'evidenza dell'*io sono*, un vero essere che egli ha e può avere *soltanto lottando per la sua verità*, lottando per *rendere vero se stesso* ». In questo senso che, come si vede, è contenuto nello schema fichtiano citato, « la storia della filosofia, *vista dall'interno*, assume sempre più il carattere di una *lotta per l'esistenza... la lotta...* contro la scepsi intenta a negarla e a svalutarla con argomenti *empiristici* ».³⁰

Da questo punto di vista, l'epoca moderna, secondo Husserl (e, per questa valutazione positiva dell'epoca moderna, egli diverge sia da Fichte che da Heidegger), « non è un mero frammento di quel grande fenomeno storico che abbiamo appena delineato: *dell'Umanità che lotta per la propria auto-comprensione* (perché quest'espressione abbraccia tutto). Piuttosto... essa rappresenta insieme una ripresa e un mutamento universale di senso ». Di fronte al « diluvio scettico » non dobbiamo « lasciarci sfuggire *la nostra verità* », ma, « riflettendo *dall'interno* della nostra *miseria*, riconsiderare la storia della nostra *attuale Umanità* ».³¹

Perciò, come già Nietzsche aveva profetizzato a propo-

²⁸ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, a c. di W. Biemel, trad. E. Filippini, Il Saggiatore, Milano, 1961, p. 42.

²⁹ Ivi, p. 39.

³⁰ Ivi, p. 42 (corsivo ns.).

³¹ Ivi, p. 43 (corsivo ns.).

sito della «signoria sulla Terra», Husserl ritiene che «*le uniche battaglie veramente significative del nostro tempo sono battaglie tra un'Umanità che è già franata in se stessa e un'Umanità che è ancora radicata su un terreno [Boden] e che lotta appunto per questo inserimento o per uno nuovo*. Le vere battaglie spirituali dell'umanità europea sono lotte fra filosofie, cioè tra le filosofie scettiche – o meglio tra le *non-filosofie* che hanno mantenuto il nome ma hanno perduto la coscienza dei loro compiti – e le *vere filosofie*, quelle ancora vive».³²

c) *La «vicinanza» all'origine «essenziale»*

Ma la vitalità di queste ultime – precisa Husserl – «consiste in questo: che esse *lottano* per il loro senso pieno e autentico e *perciò* per il senso di una *autentica Umanità*». Tale autenticità a sua volta consiste, fichtianamente, nel «portare la ragione latente all'autocomprensione». Chi ci riesce (e tutti possono provarci, sembra pensare l'anziano Maestro) è bravo e sarà da tutti gli onesti applaudito come allo stadio il vincitore, perché la ragione è *di tutti*, anche se lo sforzo è di chi lo compie e di chi si sente «amministratore» e «responsabile» *per l'Umanità* che è in lui. L'«Umanità» però, in Germania, non è mai stata un'idea astratta, anche se si scrive sempre con la maiuscola! «Solo così – prosegue infatti Husserl – sarà possibile decidere se quel telos che è *innato nell'Umanità europea* dalla nascita della filosofia greca, e

³² Corsivo ns. In una lettera a R. Ingarden del 10.VII.1935, Husserl lamenta che la «filosofia come scienza rigorosa» sia ormai finita e liquidata in Germania, dove dominerebbe «die irrationalistische Skepsis» di quello che chiama «il positivismo matematicistico» e che considera però, con espressione pittoresca, «una trappola di filosofia e non una vera filosofia». Cfr. E. Husserl, *Briefe an R. Ingarden. Mit Erläuterungen u. Erinnerungen an Husserl*, a c. di R. Ingarden, M. Nijhoff, Den Haag, 1968, pp. 92-93. Vedi anche il commento di Ingarden, ivi, p. 181: secondo I. questo passo avrebbe dato origine alla leggenda che Husserl riferisse quella frase a se stesso (come potrebbe apparire dalla esclamazione contenuta in *La crisi*, cit., App. XXVIII, p. 535: «la filosofia come scienza rigorosa... il sogno è finito!») e non alla «Situation in dem damaligen Europa». Invece il senso era proprio questo: non si trattava certo, per Husserl, di una «rinuncia al proprio programma»!

che consiste nella volontà di essere un'Umanità *fondata sulla ragione filosofica e sulla coscienza di non poterlo essere che così...* sia una mera follia storico-fattuale, un conseguimento casuale di un'Umanità casuale in mezzo ad altre Umanità e ad altre storicità completamente diverse *oppure* se, piuttosto, nell'Umanità greca non si sia rivelata quell'entelechia che è propria dell'Umanità *come tale*.» «Solo così sarebbe possibile *decidere se l'Umanità europea rechi in sé un'idea assoluta e se non sia un mero tipo antropologico empirico* come la 'Cina' o l'India', e inoltre: *se lo spettacolo dell'europeizzazione di tutte le Umanità straniere annuncii la manifestazione di un senso assoluto rientrante nel senso del mondo, o se non rappresenti invece un non-senso storico*.»

Una domanda amletica, questa di Husserl, che anche G. Simmel si era posto in analoghe condizioni di distretta e di necessità nella primavera del 1917, allorché la guerra, che sembrava andar bene per i Tedeschi, cominciò a rivelare insieme con le responsabilità della Germania i costi inaccettabili che comportava per le sorti della «civiltà». In un breve saggio su *L'Idea-Europa*³³ Simmel prevede che l'esito della guerra sarà quello di una maggior purezza e forza del germanesimo (pp. 68, 72). Peccato, egli dice in sostanza, che l'Europa vada in pezzi! Ma la nostra consolazione (unser Trost) consiste nel seguente ragionamento: essendo la radice dell'europeismo essenziale allo spirito tedesco (pp. 71, 72) e poiché vivere è sempre «*più che vivere*», per recuperare l'Europa come prima e meglio che prima (Mehr als Geist, p. 71) non c'è che impegnarsi a fondo per la vittoria (alle unsere Kräfte einsetzen, p. 67), affinché la «perdita secca» (reiner Verlust) dell'Idea-Europa, ormai già prodot-

³³ Le citazioni da Husserl sono tratte da E. Husserl, *La crisi*, cit., pp. 44-45 (corsivo ns.). Quelle dal saggio di Simmel sono in: G. Simmel, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, Duncker & Humblot, München u. Leipzig, 1917, pp. 65-72. La stessa domanda, nel linguaggio di M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, a c. di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1968, p. 47: «E se fosse davvero possibile che l'uomo, che i popoli, nei loro più grandi affari e imprese, intrattengano una relazione con l'ente, e ciò nonostante siano caduti da gran tempo fuori dell'essere senza saperlo; e che proprio questa sia la ragione più intima e imponente della loro decadenza (cfr. *Sein und Zeit*, § 38)?»

ta dalla guerra, non sia (p. 68) «pura insensata distruzione» (un'«inutile strage» aveva detto il Papa di Roma) ma si riveli condizione di un valore infinito (unendlichen Werts, p. 67) della storia (p. 68). L'Europa tornerà infatti a vivere più grande e forte se *noi* Tedeschi *ci riprendiamo ciò che le abbiamo a suo tempo donato* e la ricreiamo (tanto per non sbagliare:) *dal di dentro* (il *nostro* didentro!) e dal profondo: «dall'autentica profondità radicale dell'anima tedesca» (aus der echten Wurzeltiefe der deutschen Seele, p. 72).

Trovare *se stessi*, pensa Husserl vent'anni dopo, lottare per la *propria* verità significa dunque 1) *vivere* invece che morire, 2) che la lotta per la propria esistenza è la lotta per una verità *universale*. Significa ritornare non al cartesianismo dogmatico di una presunta evidenza del *cogito-sum*, ma a se stessi come a una «*nuova interiorità di vita*».³⁴ «Soltanto se lo spirito recede da un atteggiamento rivolto verso l'esterno, soltanto se ritorna a sé e rimane presso di sé, esso può dare ragione di se stesso.»³⁵ E questo marca anche la differenza, in Europa, tra un'umanità «*franata*» e un'umanità «*radicata*» in un Boden.

L'interiorità e le metafore agrarie, il legame mistico tra l'anima e Dio, quello rinascimentale e goethiano tra microcosmo e macrocosmo, quello leibniziano, idealistico-tedesco, diltheyano e cantoriano tra individualità e universalità, tra finito e infinito sono dunque di casa anche presso un filosofo ebreo non antimoderno, figlio di commercianti e fin dalla giovinezza convertito al luteranesimo, quale era Husserl; e nella sua «*fenomenologia*». Un filosofo che parla a Londra, a Parigi, a Vienna, a Praga, a Belgrado e che riprende nel '35 argomentazioni e idealità fichtiane già predicate nel '18, sostituendo alla parola «tedesco» la parola «europeo», ma senza che nulla cambi nell'essenziale. Anzi, al '34 risale un manoscritto intitolato *Rovesciamento della*

³⁴ Ivi, p. 358 (corsivo ns.). È evidente che di questo non sarebbe capace una filosofia «*franata*» e scettica come l'empirismo (inglese, ovviamente) che, con buona pace di Lukács, fu la filosofia dell'«imperialismo vero», mentre il disprezzo di Dilthey o di Croce per l'«empirismo» non era, di per sé, più imperialista del disprezzo antico per la *doxa*.

³⁵ Ivi, p. 356.

*dottrina copernicana nella sua abituale interpretazione ideologica (weltanschaulich). L'archē originaria «Terra» non si muove» ecc.*³⁶

Qui Husserl ripropone il concetto classico delle «storie singole» e della «storia universale» ricavandolo dalla costituzione fenomenologica del pianeta Terra come «Boden» (pp. 309-10), come «un tutto le cui parti... sono corpi (Körper), ma che in quanto 'tutto' non è un corpo (p. 313); come estensione del «mio corpo proprio (Leib), che nell'esperienza primordiale non si sposta né sta fermo, ma ha solo un moto interno e una quiete interna, diversamente dai corpi esterni» (p. 314). E, «*per noi tutti, la Terra è 'Boden' e non un corpo fisico vero e proprio*» (p. 315), perché «*ogni io ha una patria originaria – e una patria appartiene a ogni popolo originario (Ur-volk) col suo territorio originario (Ur-territorium)*»; perché, «*in ultima analisi, ogni popolo e la sua storicità, e ogni sovrappopolazione (sovrannazione) (Über-volk, Über-nation) stanno naturalmente a loro volta di casa (Heim) sulla 'Terra'* e, in questo senso, tutte le evoluzioni e tutte le storie relative hanno un'unica storia originaria di cui sono degli episodi» (p. 319). L'«omogeneizzazione» della fisica tra la nostra Terra e le altre sfere celesti acquista diritto solo qui da noi e «non è lecita l'assurdità... di presupporre inavvertitamente *la visione dominante, naturalistica del mondo*, per poi considerare antropologicamente e psicologicamente la storia umana, la storia della specie... e la formazione della scienza... come un ovvio e casuale avvenimento... La Terra può perdere il suo senso di 'originario luogo patrio' ('Urheimstätte') in quanto arca del mondo, quanto il mio corpo proprio potrebbe perdere il suo senso d'essere assolutamente unico in quanto corpo originario (Ur-leib)... Vi è

³⁶ *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit, der Räumlichkeit der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne. Alles notwendige Anfangsuntersuchungen*, steso tra il 7 e il 9 maggio '34. Pubblicato nel 1940 negli USA e ristampato nel 1968 in M. Farber (a c. di), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Greenwood, New York, pp. 307-25 (da cui citiamo).

solo una Umanità e una Terra... Ma se è così, possiamo ancora dire con Galilei 'eppur si muove'? E non, al contrario, 'non si muove'? Certo, non nel senso che stia ferma nello spazio... ma nel senso che abbiamo tentato di esporre: essa è l'*archē* che sola permette il senso di ogni moto, e di ogni quiete come modificazione di un moto. Ma *la sua* quiete, non è modificazione di un moto». «Ogni animale, tutti i viventi, ogni ente in generale hanno senso d'essere solo *dalla mia genesi costitutiva* e questa, 'terrestre', ha la precedenza» (pp. 322-24).³⁷

«Che senso potrebbero avere – conclude Husserl – *le masse che si urtano nello spazio*, in uno spazio rappresentato a priori come assolutamente omogeneo, se ne cancelliamo con un colpo di spugna la vita costitutiva?»³⁸

Abbiamo risposto: lo stesso senso che avrebbe il mondo di Proust senza i *côtés* di Swann e dei Guermantes; lo stesso che avrebbe l'essere di Heidegger senza il tempo e il luogo o la chiarezza che, «visti dall'interno», ne sono il gesto inaugurale, il getto cosmico dei dadi, il messaggio epocale; o anche, come si dice comunemente, lo stesso che avrebbe «la tecnica» senza la cosiddetta «qualità della vita» (buona o cattiva che sia). Husserl esprime la stessa cosa così: «Quel colpo di spugna stesso ha senso, se uno può averne, come un colpo di spugna *di ed entro* una soggettività costitutiva. L'Ego vive e precede ogni ente effettuale e possibile, ente in qualunque senso, reale o irreali che sia» (325). L'«ego», il «corpo proprio», la «soggettività costitutiva», la Terra e il

³⁷ Corsivo ns. Un suggestivo collegamento di questo tema all'*Ulysses* di Joyce in E. Paci, *Diario fenomenologico*, Il Saggiatore, Milano, 1961, p. 113. Tutte le tesi contenute in questo testo husserliano sul controsenso della «visione naturalistica» e sullo studio della «genesì» o vita costitutiva di senso (che Dilthey tratta sotto il titolo del «principio di fenomenalità») sono enunciate negli scritti di W. Dilthey. Si vedano in particolare «Vivere e Conoscere. Progetto di logica gnoseologica e di dottrina delle categorie» (1892-93) e «Idee su una psicologia descrittiva e analitica» (1894) in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, a c. di A. Marini, FrancoAngeli, Milano, 1985, 2003², pp. 293 sgg., 351 sgg. Sulla retta interpretazione del «principio di fenomenalità» secondo Dilthey, si vedano, *ivi*, le pp. 86 sgg., 288 sgg.

³⁸ *Ivi*, p. 325. La frase in corsivo è di Schiller.

luogo, la vita generativa e il tempo pullulante, la «vita stessa» o il «mondo della vita», il «lavoro vivo» e il «valore d'uso», la «durata reale», la «percezione» e la «carne» sono qui solo sinonimi correlati di «un mondo già fatto», che Husserl chiama «il mondano», Marx il «mercato mondiale», Heidegger «la postura» planetaria, Schopenhauer il «principio di ragione», Bergson il «tempo spazializzato», Gentile il «pensato».

Ma l'accusa di «provincialismo», rivolta a un filosofo come Heidegger che, unico dopo Aristotele e Hegel, ha osato sottoporre a una rilettura radicale *tutta* la tradizione filosofica dell'Occidente, non era nuova. Un'accusa in verità assai strana (che non si tratta certo di «confutare») in questo suo ricorrere; e rivelatrice dei suoi luoghi d'origine. Ma la «provincia», la terra, il «ci» che (in italiano, assai meglio che in tedesco) sta in posizione enclitica e caudataria nella parola «esser-ci», la chiarezza dell'essere, il finito che rivendica la propria centralità in una concezione dell'essere che ha il proprio centro dovunque e in nessun luogo, tutto questo non è l'assolutizzazione «giuridica» dell'empirico, la violenza «cattolica» del dogma, la normalizzazione «scientifica» del positivo, l'imposizione «ideologica» di una scala di valori, ma la mansuetudine esplosiva di una «apertura» e di una «libertà» che non si può nominare: ma si può solo «calunniare» sotto il nome di anarchia, di misticismo o di irrazionalismo.

Termini tutti che, certo, non possono essere facilmente coniugati con quello di «savoir faire» e sul cui uso «accusatorio» pende quindi, per converso, una grave ipoteca di snobismo (che, come è noto, può esser definito la reazione del *cane in livrea* di fronte alla sfida: «*Malo periculosam libertatem!*» che proviene da tutto ciò che denoti «*cane sciolto e senza collare*»).

d) Il «castello» della borghesia illuminista

Nel 1972 uscì, ancora una volta *in Francia e in traduzione francese*, una raccolta di documenti relativi al seminario-dibattito fra E. Cassirer e M. Heidegger su «Kantismo e filosofia», avvenuto a Davos nel 1929, dove l'ultima versio-

ne del neokantismo marburghese, *La filosofia delle forme simboliche* di Cassirer, veniva posta a confronto con quella che passava per la più recente incarnazione della fenomenologia husserliana, e cioè *Essere e tempo* di Heidegger.³⁹ Nella sua presentazione, Pierre Aubenque osserva: «Strano dialogo. Irenismo da una parte, furore da neofita e iconoclastia dall'altra. Da un lato un personaggio che un testimone descrive come 'olimpico', erede di una cultura cosmopolita che doveva alle sue *origini cittadine e borghesi*, abituato al commercio umano, abile dialettico; dall'altro il provinciale ancora giovane e già celebre, ma timido, ostinato e teso, che *la signora* Cassirer paragona a 'un figlio di contadini spinto a forza nelle sale di un castello'». ⁴⁰ Impossibile non notare che, poiché il «castello» vuol essere qui evidentemente la filosofia del marito, *il signor* Cassirer, il simbolo non sembra appropriato a un borghese di città. Al contrario, i contadini di una volta sono stati per lo più (salvo ricorrenti esplosioni cataro-anarchiche) in perfetta sintonia con gli abitanti dei castelli, coi quali hanno sempre avuto almeno una «visione del mondo» in comune.

Ma, osservava Aubenque, ciò che veramente lì si opponeva, erano «due filosofie»: quella del «progresso della coscienza» à la Brunschvicg e della tradizione illuministica, e quella che annuncia un «nuovo inizio» e proclama la «distruzione di ciò che è stato fin qui il fondamento della metafisica occidentale (spirito, logos, ragione)». Da un lato una filosofia «umanista», che raccoglie la cultura intorno al Soggetto, dall'altro una critica radicale che vuol sottrarre l'uomo alla passività del mero consumo delle «opere dello spirito» e si propone senz'altro di «metterlo di fronte alla durezza del suo destino». In queste posizioni, Aubenque vedeva benissimo «la continuità profonde» del pensiero heideggeriano, che già nel '29 annuncia i temi successivi

³⁹ E. Cassirer – M. Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, Davos, mars 1929, Beauchesne, Paris, 1972. (Vedi Riccardo Lazzari, «'Critica della cultura' e 'Analitica dell'esserci' nel confronto tra E. Cassirer e M. Heidegger», in E. Cassirer – M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, Unicopli, Milano, 1990, pp. 7-74.

⁴⁰ Ivi, pp. 14-5.

del Nietzsche e della Lettera su l'«umanismo»: quelli del superamento della «cultura» e della «metafisica», per rendere possibile l'«apertura» di un «pensiero futuro» o d'un «altro pensiero»,⁴¹ quelli di una «esperienza nuova con l'essere» che trova solo nell'antico pensiero greco-presocratico (e in alcuni «presocratici» d'elezione come Hölderlin o Husserl o, magari, René Char) una sua prefigurazione.

Benché «sia potuto sembrare, *a posteriori*, – concludeva Aubenque riferendosi alle osservazioni della signora Cassirer, cui una tradizione non scritta aveva conferito grande peso – che la violenza del discorso heideggeriano del '29 annunciasse una violenza di altro genere... è forse possibile constatare oggi (1972), col beneficio del tempo, che il discorso heideggeriano del '29 annunciava ben più da lontano (non per suscitarla ma... per scongiurarla...) – una violenza più insidiosa e durevole... che fa tremare dalle fondamenta un mondo... di cui comunque sentiamo che Cassirer sarà considerato uno dei più grandi, ma anche degli ultimi rappresentanti».⁴²

4. DOVE STA L'IDEOLOGIA DI HEIDEGGER?

a) *Democrazia e natura*

Ma vi era insomma e vi è nella filosofia di Heidegger (al di là di una sua considerazione «dietrologico»-sociologista) un atteggiamento di urgenza attualizzante, la fiamma di una decisione morale, il senso della necessità «metafisica» di scegliere e di agire in questa o quella maniera? È, la filosofia di Heidegger, l'identificazione di una profonda esigenza

⁴¹ Cfr. *Intervista*, pp. 209, 212 [151, 153]. Quella continuità, aggiungiamo noi, era percepibile nell'insistenza con cui Heidegger sottolineava che «morte», «angoscia», «nulla», «pessimismo», «malinconia» non sono le categorie di una sua tesi metafisica, ma strutture eminenti di fenomeni storico-culturali (la cosiddetta «metafisica») riconducibili alla struttura radicale della «cura», per lui rilevante (appunto) nella «prospettiva della possibilità della comprensione dell'essere» (*op. cit.*, pp. 38, 46).

⁴² *Op. cit.*, p. 16.

morale con compiti pratici specifici dettati dal momento storico o politico e offerti dall'attualità?

Sì e no. Da un lato, per la sua ispirazione ontologica ed ermeneutica, la sua filosofia non può essere iscritta in un simile quadro e, anche come «personalità» filosofica, Heidegger è il contrario di chi «prende partito»: lo schema volgare di chi prende partito per alleggerire la propria responsabilità radicale e *per inserirsi* nella realtà fingendo radici inesistenti o mistificando sradicamenti troppo dolorosi; di chi si concepisce come parte di un insieme positivo, come un oggetto sussunto sotto un concetto; di chi milita sotto una bandiera convenzionale (fosse anche quella jüngeriana di «un ordine cavalleresco o religioso»): tutto questo è, nel suo caso, inapplicabile. Il semplice servirsi di un menu offerto dalla casa (fosse pura la casa dell'essere a offrirlo, e non un'allegria o truce brigata di camerati) non rientra neppure come semplice possibilità nel quadro della sua personalità morale. Essa è segnata dallo stesso spirito di supremo radicalismo che era stato proprio della filosofia di Husserl che, unico, poteva suggerirgli di sollevare una questione inaudita, come quella della Seinsfrage, e il cui riflesso primario e immediato era semmai proprio quello del chiamarsi fuori (sia pure in nome di un'interiorità e di un'appartenenza «ancor più» radicale).

Leggiamo attentamente quel brano idillico-metafisico-rurale del 1934 che, come s'è visto, tanto scandalizzò Adorno.⁴³

«Il cittadino pensa di 'andare tra il popolo' quando si abbandona a una lunga conversazione con un contadino. Quando io siedo sulla panca attorno alla stufa coi contadini la sera, nella pausa del mio lavoro, o al tavolo nel 'cantuccio del Signore', per lo più non si parla affatto. Fumiamo in silenzio le nostre pipe. Di tanto in tanto cade forse una parola sulla raccolta del legname nel bosco che sta per finire, sulla martora che la notte prima si era introdotta nel pollaio, ... sul tempo che sta per 'girarsi'. L'intera appartenenza del

⁴³ *Warum bleiben wir in der Provinz?*, in G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 217-18.

proprio lavoro alla Foresta Nera e ai suoi uomini proviene da una sedimentazione terragna (*Bodenständigkeit*) svevo-alemannica, che è secolare e insostituibile... Nelle grandi città l'uomo può essere assai facilmente *solo*, solo come *in nessun altro luogo*. Ma, in quelle città, non potrà mai essere *solitario*. Perché la solitudine ha la straordinaria proprietà di non *isolarci*, ma di proiettare tutto il nostro esserci nella sconfinata prossimità dell'essenziare di tutte le cose... Un'invasenza assai eloquente, *assai* industriosa, *assai* estetizzante sembra spesso voler prendersi a cuore il mondo del contadino e la sua esistenza. Ma è proprio così che si nega *la sola cosa* di cui *oggi* c'è bisogno: tenersi *a distanza* dall'esistenza contadina, affidarla più che mai alle sue proprie leggi; *giù le mani!* – dunque, per non trascinare questa esistenza dentro le chiacchiere bugiarde dei letterati sul nazional-popolare e le radici *terragne* (*Volkstum und Bodenständigkeit*). Il contadino non richiede e non gradisce affatto questo petulante interessamento cittadino. Ciò che richiede, al contrario, è la rispettosa sensibilità per quella che è la sua essenza *propria*, la sua indipendenza (*Eigenständigkeit*)... Di recente ho ricevuto la mia *seconda chiamata all'Università di Berlino*. In una simile occasione, lascio la città e mi ritiro nella mia baita. Ascolto la voce delle montagne, dei boschi, delle fattorie. Faccio visita al mio vecchio amico, un contadino 75enne. Ha letto sul giornale della mia chiamata. Cosa dirà? Spinge lentamente lo sguardo sicuro dei suoi occhi chiari nei miei, tiene la bocca ben serrata, posa la sua mano fida e prudente sulla mia spalla e – *scuote* in modo impercettibile il capo. Il che significa: *'Assolutamente no!'*»

Queste parole non contengono principalmente, né essenzialmente, il rifiuto della retorica fascista sulla «massaia rurale» o sull'«andar verso il popolo». Esse registrano però di fatto (e coi fatti) l'identificazione di quella «città» che è anche il centro politico del regime come luogo antagonistico rispetto al compito del *wesentlichen Fragens* (il porre le domande essenziali). Esse registrano quindi, in sostanza, che il carattere di «*Aufbruch*» (rottura ed emergenza di qualcosa di nuovo) da lui inizialmente accreditato a Hitler e al movimento nazista, gli è stato ormai *tolto*. Esse denunciano la disillusione di Heidegger per aver creduto di vedere

in esso una vera rottura, un primo e vero inizio nella direzione di un lavoro di lungo respiro, il cui percorso è comunque più simile a quello coprente-scoprente di un fiume carico che a quello di un trionfo imperiale o di una via crucis.⁴⁴

Vi è, in quelle parole, da un lato una fede che è il culto della solitudine e della responsabilità personale, coltivate come un fiore prezioso, come la capacità di sintonizzarsi sulle risonanze della storia anonima e per così dire « muta » del mondo (con la « tradizione » intesa come stratificazione complessa), dall'altro il disprezzo per l'« individualismo soggettivistico » del privato e del singolo e per la « massificazione » che ne consegue, coi suoi sistemi unilaterali, gli schematismi operativi, la serie dei sentimenti e dei doveri parcellizzati che, su queste basi astratte, costruiscono una realtà antropologica artificiale, « adatta » a una società o collettività altrettanto astratta e macchinistica. Che non è *senz'altro* la società industriale, ma in generale l'illuminismo moderno, la « civiltà scientifica » cartesiana e galileiana (i cui tratti psicologici e sociali Dilthey aveva quarant'anni prima identificato e delineato nel « sistema naturale » delle scienze moderne dell'uomo). Una fede che è stata, prima ancora, l'antico rifiuto « pagano » verso una religiosità alessandrina giudaico-cristiana che sembra miscredenza (dio è morto), o mondanità « politica », ossia « della *polis* » (in hoc signo vinces).

Da quella matrice si sviluppa bensì l'industrialismo capitalistico (quello mercantilistico di Sua Maestà, quello liberale della borghesia calvinista o quello pianificato di una classe tesserata di scribi e farisei), ma anche tutta la democrazia (quella dei Locke e quella dei Rousseau), con le sue

⁴⁴ Cfr. *Rede*, cit., pp. 17-18: « Se i Greci hanno impiegato tre secoli per riuscire anche soltanto a porre la *domanda* di cosa fosse il sapere, sul giusto terreno e su una traccia sicura, non è lecito proprio a *noi* supporre che chiarire e svolgere l'essenza dell'Università tedesca sia cosa di questo o del prossimo semestre »; sul contrassegno della « lentezza » dei movimenti essenziali, vedi anche: *Das Rektorat*, cit., p. 25; G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 182, 262. Sul carattere di « rottura » e di novità del « movimento nazionalsocialista », e sul tema « Aufbruch » vedi più avanti; cfr. intanto *Intervista*, pp. 196, 198, 204 [119, 124, 142]; *Introduzione alla Metafisica*, cit., p. 49, 55-56, 203; *Rede*, cit., pp. 5 (Hermann Heidegger), 11, 13 Aufschliesung, 19; O. Pöggeler, *Philosophie und Politik*, cit., p. 19.

dinamiche metodologiche e coi suoi simbolismi apparentemente vuoti o formali; che esigono una grande capacità di distanziamento dall'immediatezza dei contenuti e dei valori, una grande capacità di iniziativa economica e sociale e una grande, ottimistica fede nel sistema del mondo. Una democrazia, quella in cui «noi oggi» crediamo, che non può essere più contrapposta a quella fede, che, anzi, può essere sconfitta forse soltanto dal deperimento di quella fede: e cioè, a mio parere, dal dissolversi irreversibile degli equilibri naturali planetari che *solì* la giustificano e segretamente la nutrono.

La democrazia weimariana era nata sotto cattiva stella e non fu amata da nessuno. La stessa pedagogia diltheyana, concentrata nella rivista «Die Erziehung» e seguita da Heidegger, ne festeggiò lo strangolamento di marzo dopo l'incendio del Reichstag. Basta leggere gli articoli di improvviso entusiasmo nazistico di E. Spranger, W. Flitner, H. Freyer, Th. Litt nelle annate 1933-1934.

La diffidenza di Heidegger verso la democrazia moderna, la sua lontananza (nonostante il comune sogno di un'incorrotta società rurale!) dal pensiero di Thomas Jefferson, è però la stessa di Goethe e di Hölderlin, e anche di Marx o di Husserl, la cui sensibilità di fondo è più chiaramente orientata verso una «connessione originaria» della vita e della storia, che deve stare comunque *alla base* sia del «metodo sperimentale» che del «metodo democratico». Avrà dunque ragione Lukács (peraltro eccellente allievo di tutti costoro) nel condannare in nome di un concetto ždanovista della verità tutta la moderna tradizione filosofica tedesca (una tradizione che riscopre alla fine del Settecento la filosofia del Rinascimento italiano ed europeo)? No! e per così dire: *Assolutamente no!* Il problema va approfondito. Ma va innanzitutto accettato come un problema, un problema storico prima ancora che ideologico.

b) *Una vocazione filosofica radicale*

La formazione giovanile di Heidegger è stata una formazione cattolica ma, dopo gli anni universitari, le prime ricerche pubblicate, lo studio di Dilthey e la frequentazione di Hus-

serl, nel 1919, a trent'anni, scrive all'amico e collega Engelbert Krebs di aver trascorso due anni nella meditazione sulle proprie convinzioni filosofiche di fondo, giungendo alla conclusione che un qualunque «vincolo *extrafilosofico*» non potrebbe che minacciare la sua «libertà di convinzione e di insegnamento»: «Convinzioni gnoseologiche coinvolgenti la teoria del *conoscere storico* hanno reso per me problematico e inaccettabile il *sistema* del cattolicesimo, non però il cristianesimo e la metafisica (quest'ultima, tuttavia, *in un senso nuovo*)». Egli sottolinea che non intende cedere «a una *polemica* da apostata, stizzita e desolata», anzi, si propone di «rimanere in contatto con studiosi cattolici che vedono e ammettono dei problemi e sono in grado di immedesimarsi in convinzioni diverse». Confessa tuttavia, husserlianamente, che «è *difficile vivere da filosofo*; l'intima sincerità di fronte a se stesso e a coloro ai quali si deve insegnare esige sacrifici e lotte, che all'artigiano scientifico rimangono sempre estranee». ⁴⁵

E conclude con una personale *professione di fede*: «Credo di avere la *vocazione interiore alla filosofia* e, attuandola nella ricerca e nell'insegnamento, credo di fare ciò che le mie forze mi permettono per la *destinazione eterna dell'uomo interiore*, e così credo di giustificare *da solo* dinnanzi a Dio la mia esistenza e il mio operare». ⁴⁶

Se quindi, da un lato, Heidegger è sempre distante dall'ente e dalle circostanziate scelte di valore che ne sono tributarie, coltiva (non diversamente da Husserl) *in mezzo all'ente* e in ogni circostanza «una» scelta aprioristica di fondo in cui consiste la sua stessa vocazione filosofica e la sua «giustificazione dinnanzi a Dio»: la scelta per la «differenza ontologica». Che qualcun altro avrebbe potuto chiamare l'interesse dello spettatore disinteressato, o la Wertfreiheit della scienza o ancora il carattere propriamente «critico», e non empirico-conoscitivo, né prescrittivo

⁴⁵ Anche l'opera d'arte «non è mai un'attività artigianale»: il «Brauchen der Erde» non è mai «handwerkliches Verwenden von Stoff» (M. Heidegger, *Holzwege*, cit., p. 52).

⁴⁶ Corsivo ns. I brani di questa lettera sono trascritti da F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., pp. 69-70.

degli enunciati filosofici. E anche noi potremmo trovare un'analogia tra l'atteggiamento di Heidegger e quello dei filosofi «teoretici» tradizionali. Ma rispetto al carattere puramente intellettuale che queste analogie comportano, la filosofia di Heidegger ha una dimensione in più. Essa assume infatti coerentemente, nella sua stessa impostazione, l'esigenza riesumata, individuata, descritta, predicata e ricollocata a forza nel contesto del neokantismo positivistico tedesco dal lungo lavoro di Dilthey: l'abbattimento del «privilegio» intellettuale, il riscatto della «plebaglia dei sensi», il primato del pregiudizio *prōton pros hēmas*, come mondo etico del già visto e del già detto in cui scorre sia la vita quotidiana che la tradizione ontologica delle dottrine. Per rendersi conto del tipo di radicalismo che Heidegger cerca di praticare, dobbiamo a nostra volta cercare di immaginarci un'*epochē* dell'atteggiamento naturale applicata, insieme, alla visione mentale, al sentimento e all'espressione della volontà; e concepire la «coscienza pura» di Husserl nella forma globale del Ci dell'esserci come comprendere, sentire e parlare (tenendo presente che, tra gli uomini, il diritto di parola è la prima libertà e condizione della facoltà di agire): essa si trasformerà allora nella «Cura». Una trasformazione paragonabile a quella che segna la distanza tra la *koinōnia* platonica delle idee e la communio paolina dei santi nel corpo mistico della Chiesa. Nella Cura, si tratta sempre del «carattere di totalità» dell'esserci: si tratta cioè sempre del suo poter-esser-un-tutto, e la totalità della dimensione spirituale dell'uomo viene da Heidegger definita (secondo uno schema che ricalca, una volta di più, la forma trinitaria della psicologia tradizionale accolta da Dilthey sotto il concetto di «connessione strutturale» dello psichismo) con questa formula: «spirito è risolutezza (*Entschlossenheit*) affettivamente tonalizzata (*gestimmt*), intellettualmente attiva (*wissend*) orientata verso l'essenza dell'essere». ⁴⁷

⁴⁷ *Rede*, p. 14: «Geist ist ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins». La definizione è riportata anche in M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 59. Questa definizione di «spirito» è precisamente il senso della critica di Dilthey all'«interpretazione in-

Heidegger ripropone in questi termini come «spirito» e «vocazione filosofica» il problema antico della scelta di fondo tra l'«aperto» e la «caverna», tra la città di Dio e la città terrena, in *questa età* di mezzo dopo la Legge mosaica e prima dello Spirito santo, che Agostino definisce come quella in cui «non si può non peccare», e Fichte come quella della «completa peccaminosità». È una scelta che si compie nel profondo dell'uomo interiore e che decide della sua destinazione eterna. È una scelta segreta e costante di *risolutezza* e non una *decisione* istantanea. Essa deve agire dentro e attraverso l'ambiguità di questa età in cui, come disse Hölderlin, gli dei antichi sono fuggiti e quelli nuovi non sono ancora apparsi all'orizzonte, in cui l'inautenticità, il coprimiento (Verbergung), la non-verità (Un-Wahrheit), l'errore (Irre), la sottrazione (Entzug), la mancanza di fondamento (Ab-gründigkeit), l'ab-essenza (Ab-wesen), sono ricomprese nell'autenticità e nella *piena verità dell'essere*. Un'età in cui l'uomo lotta per la *propria verità* e la propria liberazione che è, *insieme*, la libertà e la liberazione dell'Umanità, per la semplice ragione che tutto ciò che è parziale e singolare è solo in quanto «raccolge»⁴⁸ in sé la totalità e conferma, così, la «propria» provenienza «essenziale». Ma ciò significa che qui tutto il discorso si rovescia e che «proprio» (vicino) è solo l'essere stesso. In caso contrario, ogni affermazione di sé, in quanto affermazione di «lontananza» dall'essere, è anche distruzione di sé e dell'altro. Di qui, in effetti, l'urgenza di sapere, in ogni singola istanza della nostra esistenza, in che direzione essa va, se vuole la propria autoaffermazione *essenziale* o se si adagia nell'ambiguità e non assume su di sé la tensione tra Terra (Erde) e Mondo (Welt), o tra Terra e Cielo, Divini e Mortali, quella tensione che è «lotta» nel senso del *polemos* eracliteo, padre di tutte le cose e non particolarmente del... «to-ttälēn Kriegs» di Hitler.⁴⁹

tellettualistica» del «principio di fenomenalità» (vedi: «Contributi alla soluzione del problema circa... la realtà del mondo esterno» (1890), in W. Dilthey, *Per la fondazione*, cit., p. 228 sg.).

⁴⁸ Sammeln. Vedi, per es., *Das Rektorat*, cit., pp. 23, 39.

⁴⁹ Vedi, in particolare, sul senso di «Kampf», *Das Rektorat*, cit., pp. 28-29.

Ma come l'*essenza* (il *Wesen* o il *Sein*) non è più intesa nel senso dell'*essentia* astrattamente generale e universale, così la necessità non è più quella di un nesso formale di proposizioni deducibili da un principium che è pro-posizione (*Grund-Satz*) e che vale come *prae-missa* (perché viene *voraus-geschickt*). La « dimostrazione »-« giustificazione » non è più dovuta alla deducibilità da un principio, ma alla vicinanza alla propria origine essenziale. L'essenziare (*Wesen*) è, nell'essere di ogni ente, quello dell'essere stesso; nel principio (*Anfang*) è già pure la totalità dell'essere all'opera, come destino, mandato o co-mando (*Schicksal*, *Schickung*, *Ge-schick*). In generale, i termini latini della logica tradizionale e scolastica dell'essere sono piegati, spesso previa riletura dei termini greci « corrispondenti » (purgati della loro eventuale patina di *koinē* alessandrina), a designare strutture dell'esistenza e della storia. Ma, per converso, anche l'esistenza intiera e la storia tutta vogliono essere intese come manifestazione (fenomeno), espressione (*Rede* o *logos*), o meglio: verità, senso, « comprensione » *dell'essere*.

In ultima analisi, mentre Heidegger si esercita in un pensiero preparatorio che è fatto di torsioni radicali del linguaggio tradizionale, è solo dall'esperienza *intiera* che ci si aspetta di veder nascere un nuovo linguaggio teorico: e *i poeti* saranno in prima fila.

5. RIFORMA DELL'UNIVERSITÀ – LA SCIENZA COME « PASSIONE »

a) *Neokantismo apocalittico e destino della cultura*

Vi è, come tutti gli interpreti in qualche modo ammettono, una svolta nel pensiero di Heidegger tra *Essere e tempo* (1927) e l'*Introduzione alla Metafisica* (1935) e forse il primo chiaro segno di essa sta nella conferenza del 1930 su *L'essenza della verità* il cui accidentato percorso, dall'anno della sua prima stesura a quello della prima pubblicazione (1943), all'aggiunta del 1949, può segnare la puntigliosa autocoscienza con cui egli vede emergere le profondità del problema posto in *Essere e tempo*. Tale svolta, che è sempre pos-

sibile interpretare come un mutamento dell'accento prevalente nel rapporto tra l'«essere» e il «tempo», può essere osservata a vari livelli. Anche quello della politica, per quanto tecnicamente marginale e miserrimo, reca in qualche modo i tratti generali del problema nella forma dello spostamento d'accento tra due *momenti* costitutivi e precocemente riconosciuti nella problematica ontologico-ermeneutica: quello dell'emergenza storico-attuale dell'«Aufbruch» e di un «vero inizio», e quello della permanenza storico-genetica di ciò che accade «al coperto» e per tempi lunghi di maturazione (*Zeitigung*).

Nell'*Intervista*, Heidegger dichiara e ribadisce che il suo impegno politico fu assunto nell'esclusivo interesse dell'Università.⁵⁰ Già nelle Lezioni friburghesi, per es. in quella del semestre invernale 1921/22, dedicata a un'interpretazione fenomenologica di Aristotele, il problema dell'Università⁵¹ viene affrontato sotto il titolo caratteristicamente ermeneutico di «Acquisizione della situazione di comprensione (del problema)». Heidegger si pone qui esplicitamente sulla scia di Schopenhauer e di Nietzsche ma, per la verità, senza alcuna simpatia per le soluzioni individuali da essi date al problema («Scappare dall'Università è facile. Ma non per questo essa cambia!»). Se la filosofia è «filosofare», può l'Università fungere come «la situazione fondamentale di esperienza» per chi oggi cerca, appunto, di filosofare? Il suo carattere prevalentemente «storico» è, in questo senso, un ostacolo o un vantaggio (problema nietzscheano!)? È, sia pure in questa forma specifica, l'annoso problema della «riforma dell'Università».⁵²

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 196, 204 [116, 142].

⁵¹ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Gesamtausgabe, vol. 61), a c. di W. Bröcker e K. Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1985, pp. 62-78. Ancora prima, nel semestre estivo del 1919 (ce ne restano solo gli appunti di Oskar Becker), Heidegger si era occupato dell'«Essenza dell'Università e dello studio accademico» riducendola all'atteggiamento teoretico e alla questione della possibilità di trasformarlo nell'*habitus* professionale dell'«assoluta verità». Cfr. M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, a c. di B. Heimbüchel, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1987, p. 213.

⁵² *Ivi*, pp. 66-69. Vedi, sulla storia del problema dell'Università in Ger-

Si tratta, secondo Heidegger, di considerare la situazione concreta « senza darsi l'aria di profeti, né assumere atteggiamenti da leader (Führer) – e se ne scrivono, oggi (1921), sul problema della leadership (Führerproblem)! » « La questione è se l'Università debba essere ulteriormente ritagliata secondo il bisogno, rimodellata in base al livello, che scade di anno in anno di una preparazione morale-culturale che basta ormai solo a metà... Se atmosfere degeneri (che tali restano anche se si sommano e, nelle votazioni, ottengono la maggioranza) possano offrire criteri determinanti in vista di qualcosa di cui bisogna innanzitutto impadronirsi, fosse anche con l'impegno di tutta una vita, prima di tenere concioni e scrivere libelli in proposito. Oggi si è così furbi, ci si soddisfa con tale ingordigia di ghiottonerie letterarie e di cultura rivistaiola – o il piagnisteo 'religioso' ci ha resi tanto smidollati – che chi liquida un simile impegno come una stupidaggine sembra ancora un uomo superiore e gli si accredita un certo livello di 'spiritualità'. In linea di principio bisogna invece decidere:

o: noi viviamo, lavoriamo e ricerchiamo sulla base relativa di bisogni non verificati e di suggerite atmosfere;

oppure: siamo in grado di afferrare concretamente un'idea radicale e, in essa, *acquistare esistenza*. »

D'altra parte, aggiunge il giovane professore, non importa se vinciamo o se perdiamo, perché non si parla di guadagno o di dividendi culturali: se perdiamo avremo ancora due possibilità: « un effettivo mutamento di fatticità, conseguente a una perdita autentica... il che *fa esistenza* » (e, precisamente, « radikale existenzielle Bekümmerng »), oppure l'« abbrutimento, contornato di miti metafisici e di mistica teosofica, nello stato onirico di quel pio impegno che si chiama religiosità ». ⁵³

La presenza di un linguaggio e di una concettualità « esistenzialistica », qui agita in proprio, è innegabile in tutto il decennio. La terminologia e i concetti dell'esistenzialismo,

mania, l'antologia di Claudio Bonvecchio, *Il mito dell'Università*, Zanichelli, Bologna, 1980.

⁵³ Ivi, p. 70 (corsivo ns.).

dello storicismo e delle Geisteswissenschaften sono, in generale, una base di partenza e di riflessione per Heidegger, come la terminologia e i concetti della psicologia descrittiva e della logica-trascendentale neokantiana lo erano stati per Husserl una generazione prima (solo in tarda età, nei manoscritti e nelle conferenze della *Crisis*, in concomitanza con una lettura di Dilthey forse in leggero ritardo su quella del suo giovane allievo, Husserl riflette a sua volta sulle scienze umane e sulla storia). L'itinerario di un «dottor Serenus» come Ernst Cassirer non è emblematico degli ultimi sviluppi del neokantismo tedesco. Molto più significativi furono certamente per Heidegger accenti apocalittici come quelli che risuonano nelle ultime opere (quelle del tempo di guerra) di Simmel e di Natorp. Di quest'ultimo, basterebbe scorrere il testo di una conferenza pronunciata per gli studenti di Marburgo⁵⁴ poco prima della sconfitta tedesca, per rendersi conto che qualcosa stava cambiando *direttamente nella cultura più classica e casalinga*, che i fatti stessi (e non la lettura di Kierkegaard e Dostoëvskij) suggerivano nuovi orientamenti. Quelle pagine, che dovevano illustrare agli studenti le possibilità di formazione offerte dall'Università, sono percorse dall'orrore della catastrofe bellica, dallo sforzo di darne una spiegazione insistendo sul suo carattere mondiale e dal tentativo di proporre una soluzione consistente in un ritorno al centro (*Rückbeziehung zum Zentrum*), in una *Innenwendung* (letteralmente: *involuzione*) che riporti le due possenti

⁵⁴ P. Natorp, *Student und Weltanschauung*, Diederich, Jena, 1918, dove sono ripresi motivi essenziali dei due volumi *Die Seele des Deutschen* (1916) e *Die Weltalter des Geistes* (1918), riuniti nello stesso anno in un unico volume *Deutscher Weltberuf*, che tanto era piaciuto a Husserl. Di G. Simmel vedi, per un primo confronto, *Il conflitto della civiltà moderna*, nella bella traduzione italiana con Prefazione (pp. 5-22) di Giuseppe Rensi, Bocca, Torino, 1925. Ma un esito analogo avrebbe il confronto con l'ultimo H. Cohen. Lo riconobbe Franz Rosenzweig nella rivista ebraica «Der Morgen» (Berlin) riferendosi ai colloqui di Davos tra Heidegger e Cassirer: «Ebbene, Heidegger, l'allievo di Husserl, lo scolastico aristotelico la cui 'occupazione' della cattedra di Cohen può essere sentita da ogni *vecchio marburghese* come un'ironia della Geistesgeschichte, ha tenuto di fronte a Cassirer un atteggiamento filosofico che è proprio quello del nostro, del nuovo pensiero, un atteggiamento che è perfettamente in linea con la prospettiva dell'«ultimo Cohen'» («Der Morgen», VI, 1930, p. 86).

braccia dell'umanità, il sapere e il fare, al *centro* dell'uomo stesso, dove vi è qualcosa di più della loro somma (p. 6), dove è la loro *origine comune* e, insieme, la loro più intima libertà in unione col *sentimento dell'arte* (p. 17). Una nuova rivoluzione copernicana, una « Umkehr » (rovesciamento) che sia « la piena esecuzione della concezione di Kant »: quella riconduceva la conoscenza dal mondo esterno a se stessa, questo deve riguardare anche l'agire, perché, come diceva Meister Eckehart, conoscere e agire provengono da un centro comune che è un fondamento d'eternità (p. 12).

La « libertà accademica », privilegio dell'Università prussiana, corrispondeva a un ideale ben diverso da ciò che « oggi i nostri cari nemici vorranno concedere a noi, poveri asserviti » (p. 4). D'altra parte, la fragilità stessa di questa libertà dimostra che il suo più saldo presidio è in una responsabilità che non si riduce a quella di una *pura formazione professionale*, né al puro scopo di *inserirsi senza scosse nel mondo già fatto*. La vera libertà è nel profondo dell'uomo, nella sua autonomia (p. 15).

La causa dell'odierna catastrofe non è l'egoismo, la sete di guadagno di qualcuno, o di qualche nazione o, meno che mai, della classe dei capitalisti: in realtà *tutti* ne sono corresponsabili (alle sind beteiligt). Anche le accuse dei nostri nemici, secondo i quali la colpa sarebbe del nostro militarismo, sono false: abbiamo solo preso parte al « comune saccheggio » (p. 9). Il nemico, il vero nemico, che va guardato negli occhi è il Potere. Il mondo è stato invaso da una Weltanschauung che fa del fine un mezzo e del mezzo un fine: il servo si traveste da signore. Perciò è *tutto il genere umano* che si autodistrugge. Cos'è questa potenza così mostruosa e misteriosa?

Ma appunto, il Potere (die Macht)! « La seduzione del potere, il presunto dominio dell'uomo su tutti i tesori e tutte le forze di questo pianeta, anzi, dell'universo; infatti, questo *deinotaton*, l'uomo, non aspira forse... a scialacquare,... allo scopo di accrescere il proprio potere sulla natura (un dominio fatto di violenza distruttiva e vampiresca)... le forze dell'Universo? » (p. 8) Si tratta del « vecchio perfido nemico... il diavolo » (di cui si è sempre riso) che, ormai, può ridere ultimo. Rispetto alla catastrofe in atto, colpevole gli

appare la cultura moderna (la « cultura » cosiddetta umana, che si autodistrugge) (p. 9). L'autonomia vera non è però, appunto, « la presunzione irresponsabile di far da sé, di un intelletto umano che si isola e si fonda su se stesso, né quella di un volere umano altrettanto isolantesi e autodeterminantesi, giacché, come dice Lutero, entrambi provengono da qualcosa di ultimo che è Dio. *Se dunque ci volgiamo indietro a questa nostra fonte originaria* (invece di andare verso l'esterno, verso l'infinita periferia) *Dio stesso rientra, si riversa (kehrt ein, ergißt sich) nella nostra anima, donandoci, al posto del « dubbio della coscienza moderna »* (p. 18), « *un'interna certezza* » (p. 16).

Natorp presenta questo ricorso a Lutero e a Meister Eckehart, come profeti di una Innenwendung (un ritorno in interio rem hominem) capace di fornirci pace, libertà e fondamento (contro quel mondo del dubbio e del potere fine a se stesso, che è il mondo della tecnica planetaria: il mondo moderno) passando attraverso una confessione personale: la sfiducia e il dubbio che lo hanno tormentato dal 1° agosto 1914 (dichiarazione di guerra) fino ad oggi (autunno 1918) circa la sua propria teoria della conoscenza. « Erkenntnistheorie, immer wieder Erkenntnistheorie, Plato und Kant, und Kant und Plato... Ecco il tuo mondo!... Il tuo così limitato mondo accademico... è veramente degno del lavoro di una vita?... riguarda esso l'essenziale di ciò che necessita al nostro tempo?... Ora, però, che il mostruoso è accaduto, che l'autodistruzione di una presuntuosa 'cultura' che tale non era si è così orribilmente scatenata, rivelando l'inautentico ma coinvolgendo anche tante cose valide, ne sono sopraffatto con tanta violenza che ho dovuto e devo quotidianamente fare appello a tutte le mie forze per non soccombere » (p. 7). Al termine del suo discorso, tuttavia, Natorp si riappacifica con la propria teoria della conoscenza perché essa, con la problematica della « fondazione soggettiva » del sapere, suggerisce (sia pure al livello astratto e unilaterale di una pura metodologia critico-conoscitiva) proprio questa Innenwendung, questa Umkehrung dello sguardo che, dai mondi obbiettivati della cultura (da cui la tradizione kantiano-positivistica escludeva rigorosamente la psicologia e il suo oggetto), ritorna a una loro origine

comune nell'«anima». Questo procedimento di «ricostruzione» a ritroso, tuttavia, resta tributario del mondo del sapere costituito (quello orientato verso l'esterno, verso la «periferia di una infinita ricerca») e non trova mai, in Natorp, una consistenza propria nell'invocato «universo interiore».⁵⁵

b) *Passione, leadership e ontologia (Dalle Lezioni del 1921/22 al Discorso di rettorato)*

Queste considerazioni di Paul Natorp, occasionate dalla catastrofe tedesca, sono quindi, dal punto di vista tecnico-teorico, più una confessione di impotenza che un programma di lavoro: in effetti Dilthey e Husserl avevano, nei modi della loro diversa personalità filosofica, dato già da tempo brillanti risposte al problema teorico e metodologico dell'«uomo totale» in sede di fenomenologia della coscienza pura e di ontologia della vita psichica e storica. Questa prospettiva teorica, che in Natorp si ribalta nella proposta di un itinerario nettamente mistico-apocalittico e si offre sotto forma di una riflessione tra moraleggiante e filosofico-storica sullo spirito del popolo tedesco, resta quindi, come si suol dire, soprattutto un «documento della situazione spirituale» del tempo. Tuttavia, benché il giovane Heidegger avesse piena contezza sia delle ricerche di Dilthey che di quelle di Husserl e, inoltre, sapesse cercare liberamente il suo cibo filosofico nei pascoli più lontani, la situazione spirituale del dopoguerra restava per lui determinante (e, del resto, finirà per coinvolgere perfino Husserl!): i suggerimenti di Natorp non devono quindi essergli rimasti del tutto indifferenti, anche se la sua preoccupazione dominante restava radicalmente filosofico-teorica, se non addirittura essenzialmente «concettuale».

Nelle citate Lezioni del '21 (come sempre in seguito), Heidegger non affronta infatti il problema dell'Università se non di lato e come situazione di partenza per un altro problema, ben più generale e antico: quello delle categorie.

⁵⁵ L. Lugarini, *Criticismo e fondazione soggettiva*, in «Il Pensiero», XI, 1966, pp. 165-66.

E qui deve provare la praticabilità di altri e più appropriati modelli teorici. Con un'osservazione che sembra un'esortazione al giovane uditorio a non farsi prendere la mano dalla passione del momento, Heidegger aggiunge: « In una presa di posizione appassionata e *prematura* si rivela solo una carenza di quella autentica passione (Leidenschaft) che qui soltanto può far testo, la risolutezza del comprendere (Entschlossenheit des Verstehens), che è tanto più sicura quanto meno esplode, ma tace e può attendere » (p. 71). Come la scelta della passione, in questo testo del '21, deve acquistare *il ritmo lento delle cose stesse*; e come l'« oggi » in quanto urgenza della scelta diventa momento strutturale « rilevante in una definizione di principio *formal-anzeigend* » (che descrive un ambito di pertinenza); così il problema del filosofare va « inserito » in sempre più ampi contesti di « obbiettività » (pp. 72-73): dapprima in quello della Tradition; quest'ultimo in quello della storia (des Historischen); il quale, infine, va radicato nella fatticità della vita fattizia stessa (Faktizität faktischen Lebens selbst). Ma tutte queste scatole cinesi che sembrano rimandare a una base esistenzialmente o trascendentalmente « ultima » di riferimento (alla maniera del ritorno husserliano alla vita prescientifica nelle *Meditazioni cartesiane*, o al « precategoriale » e poi all'« io-originario » nella *Crisis*), sfociano qui in un « ultimo » compito di tipo ontologico-vitale, che è quello, già affrontato da Dilthey,⁵⁶ di una analisi delle « categorie fenomenologiche fondamentali e della loro connessione categoriale »: le *Grundkategorien des Lebens*. Questa analisi viene compiuta da Heidegger secondo la doppia problematizzazione statico-genetica proposta dalla fenomenologia husserliana dell'attualità vivente e della *sedimentazione* potenziale (Vollzugs- und Zeitigungsproblem) ma, per quanto riguarda il compito di una vera e propria interpretazione di esse, Hei-

⁵⁶ Vedi W. Dilthey, « Vivere e conoscere. Progetto di logica gnoseologica e di dottrina delle categorie » (1892-93), in *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, cit., pp. 293 sg.; inoltre Id., *Critica della ragione storica*, a c. di P. Rossi, Einaudi, Torino, 1954, pp. 331 sg. Circa questa traduzione cfr. le nostre osservazioni in A. Marini, *Alle origini della filosofia contemporanea: Wilhelm Dilthey*, 2^a ed., FrancoAngeli, Milano, 2008, pp. 267-98.

degger si rifà esplicitamente alla concezione aristotelica del «categoriale in quanto tale» (p. 79).

Nella citata «Memoria del '45» (*Das Rektorat*), Heidegger ricapitola essenzialmente i momenti del suo lungo interesse per il problema dell'Università tedesca, citando se stesso e rivelando, a distanza di anni, una notevole continuità terminologica e concettuale.⁵⁷

Le prime quattro pagine di *Cos'è la metafisica?* riassumono essenzialmente le considerazioni introduttive del corso friburghese or ora citato circa il «problema dell'Università» come situazione di partenza della comprensibilità del problema della scienza, e constatano che lo sradicamento del sapere dal suo terreno essenziale (*Wesensgrund*) corrisponde ad analogo stato del «nostro esserci – in quella comunità di ricercatori, insegnanti e studenti che è determinata dalla scienza». La preliminare considerazione ontologica della scienza come una struttura solidale con quella dell'intera esistenza di chi la pratica (o «fa scienza»: *Wissenschaft treiben*, p. 26) gli permette di formulare la domanda come segue: «Cosa accade essenzialmente di noi, nel fondo dell'esserci, nella misura in cui la scienza è divenuta la nostra *passione?*»⁵⁸ Ciò che accade è un atteggiamento (*Haltung*) umano che modula liberamente il proprio rapporto al mondo (*Weltbezug*) in modo da farne scaturire l'ente (*Seiendes*): si tratta dell'irruzione (*Einbruch*) di un particolare ente (l'uomo) nel tutto dell'ente, tale da creare in esso una rottura (*Aufbruch*) che lo fa apparire nel suo «che cosa?» (*was?*) e nel suo «come?» (*wie?*): in tal modo l'irrompente rottura *aiuta* (corsivo ns.) l'ente a pervenire a

⁵⁷ *Intervista*, pp. 196, 204 [116, 142]. Heidegger si riferisce a *Cos'è la metafisica?* (*Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1969, pp. 24-27, da cui citiamo), che è la sua Prolusione accademica a Friburgo (1929); a *L'essenza della verità* (*Vom Wesen der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1967); e a *La dottrina di Platone sulla verità* (*Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus»*, Francke, Bern, 1947), a c. di A. Bixio e G. Vattimo, SEI, Torino, 1975.

⁵⁸ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 24; vedi anche, per questo uso del termine «passione», G. Schneeberger, *op. cit.*, p. 149; M. Heidegger, *Rede*, pp. 12 (*Leidenschaft, Bedrängnis*), 17 (*ergriffen werden/ergriffen bleiben*); Id., *Das Rektorat*, cit., p. 21.

se stesso in una discussione, lotta o contesa (Auseinandersetzung, Streit) che si presenta come tensione tra l'ente e il nulla, ma in cui si cela l'essere (la vera «passione» di Heidegger), la differenza ontologica, l'essenziare dell'ente, ossia: l'essenza della verità. Questa radice (la vicinanza essenziale alla propria origine) è nascosta e perduta nella Scienza (che non vuol sapere nulla del «nulla»), nell'Università (che è divisa in discipline e competenze secondo gli scopi pratici di un'organizzazione puramente tecnica), nell'Uomo stesso che si lascia portare da un atteggiamento, per così dire, «haltlos» (senza tenuta, senza «rigore»: un non-atteggiamento), preda di semplici ideologie le quali, per questa carenza di «ursprüngliche lebende Einheit» e, per questa dedizione a una «technische organisatorisch-institutionelle Scheineinheit»,⁵⁹ finiscono per cercare l'unità vivente in ciò che è morto e astratto.

Tutta questa situazione va per Heidegger sotto il titolo nietzscheano «Dio è morto» che significa: «il mondo sovrassensibile, quello del dio cristiano, ha perso la sua forza propulsiva (wirkende Kraft)».⁶⁰ Ossia, ancora una volta: è vano cercare la verità nelle «idee» o nelle *essentiae*, perché tutta la «cultura» che intorno a esse si costruisce, negli ideali universalistici o cosmopolitici di tipo integralista (cattolici, comunisti, fascisti) o di tipo critico-illuministico (la «Welt-demokratie») è priva di vitalità. Bisogna andare nella direzione opposta: cercare la comunanza nell'origine essenziale, passando attraverso un approfondimento estremo delle peculiarità e delle determinatezze regionali (völkisch) e non nel loro annacquamento e sbiadimento (di qui la nuova dignità del «tedesco», dell'«alemanno», del «nero-forestale» e simili). In questo senso, si deve supporre, quel figlio dell'«estrema marca del Sud-Ovest» vide a un tratto nel movimento nazionalsocialista la direzione giusta⁶¹ e credette

⁵⁹ M. Heidegger, *Das Rektorat*, cit., p. 22: «Unità vivente originaria» vs «unità apparente (Scheineinheit)»; cfr. *Rede*, cit., p. 13: rompere la «Verkapselung (incapsulamento) der Wissenschaften in gesonderten Fächern (in specializzazioni separate)».

⁶⁰ M. Heidegger, *Rede*, cit., p. 13; *Das Rektorat*, cit., pp. 25, 39.

⁶¹ *Intervista*, p. 198 [124-25]: «Ich hatte das Empfinden, hier ist etwas

per un momento di dover dare una mano inserendo nella situazione che si creava il suo vecchio rovello di una riforma radicale dell'Università.

L'illusione fu forte e forte il disinganno. Qui emerge (se piace l'immagine) tutta la fiera «svizzera» dell'antico provincialismo romano-imperiale, delle popolazioni semi-barbare intorno al limes. Heidegger non cerca scuse ma non tollera inganni e non bada a spese (tutto ciò è molto tedesco, avrebbe detto Goethe): in effetti però, dal momento in cui si dichiara a favore, chiede la tessera e comincia a prendere decisioni, non glie ne va bene una. L'elenco degli aspetti di «incongruenza» è quasi umoristico ai livelli elementari delle pratiche quotidiane di rettorato: «All'adempimento formale di quei vuoti affari d'ufficio non solo non avevo interesse, ma ero anche inesperto perché, fino allora, avevo rifiutato qualunque ufficio accademico ed ero un principiante. Si dava, in più, squallidamente il caso che il direttore della segreteria fosse a sua volta in carica da poco e non s'intendesse affatto di cose universitarie»;⁶² per diventare piuttosto penoso quando deve constatare che il suo grande *Discorso di rettorato* (che non era stato un discorso di circostanza se non per la tinta nazionalsocialista di alcuni termini del linguaggio corrente, ma raccoglieva in realtà dieci anni di passione e di macerazioni teoriche personali), era stato pronunciato «al vento», interpretato come pura retorica «filosofese», e che insomma nessuno dei colleghi ci aveva naturalmente capito nulla;⁶³ fino a perdere ogni misura di realtà e di plausibilità se paragonato all'insieme grottesco degli orrori nazisti quali si riveleranno esser stati per-

Neues, hier ist ein Aufbruch» («Ebbi la sensazione che qui c'era qualcosa di nuovo, che questa fosse una rottura»).

⁶² M. Heidegger, *Das Rektorat*, cit., pp. 33-34.

⁶³ Ivi, p. 30. Il vol. 16 della *Gesamtausgabe* (*Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, 1910-1976*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2000) edito dal figlio Hermann Heidegger e dedicato a H.-G. Gadamer raccoglie un gran numero di documenti che illustrano finalmente, al di là degli indizi e degli esercizi ipotetici più o meno benevoli, i rapporti del prof. Heidegger sia con gli studenti che coi colleghi, l'Università, la Chiesa, il Partito.

petrati attraverso il «bravo popolo tedesco», in esso, grazie a esso e a sua stessa insaputa.

Lo stupore di Heidegger e, insieme, l'impotenza pratica dell'impostazione ontologico-ermeneutica di fronte alla brutalità dei fatti fa ripensare, per contrasto, a due occasioni in cui Heidegger fa riferimento al concetto della leadership politica che si presenta, invece, come il massimo del potere nella gestione dei fatti: quella (citata all'inizio della *Lezione* del 1921/22) e quella di un suo breve discorso agli studenti sulla «rivoluzione nazionalsocialista». Nella prima, come insegnante, afferma che non è il caso di «darsi arie da Führer»; nella seconda, come rettore, che la realtà e la legge della Germania si concentrano nel Führer come incarnazione del primato della decisione e della responsabilità: «Non teoremi e 'idee' siano le regole del vostro essere. Il Führer stesso e solo lui è la realtà effettuale tedesca dell'oggi e del domani e la sua legge. Imparate a capire sempre più profondamente: d'ora in poi ogni cosa richiede decisione e ogni agire responsabilità».⁶⁴

Vi è, nell'atteggiamento pratico di Heidegger un tratto di «realismo», per così dire fenomenologico e nietzscheano, di tipo iper-empirista, che prescrive di accettare i fatti per quello che sono senza ritenere che ciò rechi pregiudizio alla «fi-

⁶⁴ Vedi G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 135-136; M. Heidegger, *Intervista*, p. 198 [123]. Circa il concetto di «decisione» e il possibile rapporto tra Heidegger e C. Schmitt, si veda il conte C. von Krokow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über E. Jünger, C. Schmitt, M. Heidegger*, Enke, Stuttgart, 1958, pp. 76-77. Secondo von Krokow, Heidegger, col suo riferirsi in *Essere e tempo* a situazioni-limite (ma il concetto è di Jaspers!) quali «la possibilità della morte» e simili, costituirebbe una «philosophische Grundlage» sia per Jünger (vedi il suo concetto-chiave del «Kampf») che per Schmitt (vedi il suo concetto-chiave di «Entscheidung»), mentre, per converso, i due fornirebbero a Heidegger che quindi originariamente, anche per von Krokow, *ne è privo* (all'incirca nel senso in cui Husserl dovette confessare di sentirsi debitore nei confronti di Natorp di «una preziosa Weltanschauung»), un «corollario ideologico o politico» (den weltanschaulichen bzw. politischen Kommentar). Anche von Krokow, come Adorno, sottolinea che Heidegger, salvo una sola allusione in *Essere e tempo*, si rifiuta di attribuire un senso ideologico-assiologico alla sua analitica esistenziale. Ma, nelle opere tarde, il suo accordo sostanziale con Schmitt e Jünger sarebbe stato tanto più evidente quanto più drastico era il rifiuto di Heidegger di riconoscerlo! (Ivi, p. 77n).

losofia » in quanto tale: quest'ultima deve sapersela cavare da sé, se è vera filosofia! Vien fatto di pensare all'autogiustificazione «eccessivamente» ingenua che Heidegger pronuncia nella «Memoria del '45»: «Cosa sarebbe accaduto e cosa sarebbe stato evitato se nel 1933 tutte le forze valide si fossero date da fare per purificare e moderare *lentamente* (cor-sivo ns.) e con intima coesione il 'movimento' venuto al potere? ... Quelli che già allora erano tanto profeticamente dotati da vedere tutto ciò che sarebbe accaduto così come poi accadde – e così bravo io non ero (infatti, gli sembrava che ci fosse soltanto *qualcosa di nuovo*) – perché hanno atteso quasi dieci anni per muoversi contro la sciagura? Perché proprio loro, che credevano già allora, nel 1933, di sapere, non si sono proprio allora dati da fare, per piegare tutta la situazione, fin dall'inizio, in una direzione positiva?... Con l'assunzione del rettorato, io avevo tentato di salvare quello che c'era di buono, di isolarlo e conservarlo...»⁶⁵

Per lui, insomma (a parte che, forse, ignorava qui il lavoro di quelli che qualcosa avevano pur fatto «contro la sciagura»), il rifiuto di una filosofia della storia⁶⁶ significava che, anche in questa dimensione, come in generale, «la possibilità sta più in alto della realtà» e va custodita a ogni

⁶⁵ M. Heidegger, *Das Rektorat*, cit., pp. 25-26. Ma che scarsa sintonia con lo spirito essenziale del fascismo e del nazismo, che è proprio la «velocità», l'«accelerazione»! L'Aufbruch non era un fatto storico, ma la «teoria» fascista! È pura apparenza la contraddizione tra l'«eruzione del nuovo» e questa pretesa di operare «lentamente» per salvare quello che c'è di buono in esso? È il caso di rilevare che E. Spranger dedica al problema dell'Università e della scienza nel nuovo corso nazista un articolo dal titolo *Aufbruch und Umbruch*, che significa: rottura (esterna, politica, nazionale) e rivolgimento (interno, morale, individuale). Quest'ultimo è giudicato il vero fondamento. Ma ogni fondamento richiede che il terreno sia stato scavato tutt'intorno. Gli «entusiastici giorni» di marzo hanno preparato il terreno: «cominci ora il paziente e accurato lavoro di fino!» esorta egli pieno di ottimismo (cfr. «Die Erziehung», 1933, p. 408). Stesso schema (*prima*: immediatezza e rottura entusiastica, *poi*: mediazione e lungo lavoro) in H. Freyer, *Von der Volksbildung zur politischen Schulung* (ivi, 1934, pp. 9-10): «... i regni non si creano dall'oggi al domani... la forza e il pensiero ne scaturiscono improvvisi dalla segreta forza creativa del popolo, ma la realizzazione richiede un lungo lavoro...»

⁶⁶ Vedi, per es., M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, cit., p. 74: contro Spengler.

costo (il che, per vero, è ben poco « decisionistico », anche se la forma, come nella giovanile lezione friburghese, è drammatica: « Vogliamo l'essenza dell'Università tedesca, o non la vogliamo? »), e la necessità dell'« ora », come la genesi fenomenologica di Husserl, non è catena causale, deduzione dal prima o dal poi ma, appunto, custodia della prossimità alla propria origine essenziale. È rispetto a *questa* origine (e a questo speciale concetto di « origine ») che, in ogni caso, dovrà lui stesso riconoscere (come ha fatto dal 1934 in poi) l'equivalenza tra nazismo, comunismo e democrazia anglosassone.⁶⁷ Ma è proprio la fedeltà a questo concetto di « origine » che segna la continuità tra il primo e l'ultimo Heidegger.

H. Marcuse, che fu suo allievo a Friburgo dal '28 al '32, non nasconde di aver provato a suo tempo un senso di « complete surprise » nell'apprendere che il suo maestro si era dichiarato nazionalsocialista, e benché giustamente consideri Heidegger molto più vicino a Husserl di quanto solitamente non si ammetta oggi (anzi, *più di lui* dedito a una « false or fake concreteness » e a una costante pratica di « neutralization ») non gli perdona di aver pronunciato la frase sul Führer da noi sopra esposta. Si noti, tuttavia, che il testo americano dell'intervista del sig. Olafson reca, impropriamente, « principles and ideas », principi e idee, laddove il testo originale suona « Lehrsätze und 'Ideen' » (« teoremi e 'idee' »). La differenza non è da poco: invece della brutale « assenza di ogni principio e di ogni ideale » tipica della delinquenza pura, che là viene suggerita, il pur sprovveduto lettore dovrebbe qui correttamente leggere soltanto « disprezzo per costruzioni teoriche e astratte ideologie »: in effetti, l'essenza stessa della predicazione husserliana.⁶⁸

⁶⁷ « Kommunismus, Faschismus, Weltdemokratie »: cfr. *Das Rektorat*, cit., p. 24; *Intervista*, p. 206 [142-44]. La frase « Vogliamo l'essenza... » si trova in *Rede*, cit., p. 19.

⁶⁸ *Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse*, a cura di Frederick Olafson, 4 maggio 1974, in « Graduate Faculty Philosophy Journal », vol. 6, n. 1, 1977, pp. 31-33. Vedine la traduzione italiana integrale di P. Salvaterra in « Fenomenologia e Scienze dell'Uomo », n. 4, 1986, pp. 177-88. Sull'effettivo legame e debito di Marcuse verso Heidegger, cfr., ivi, l'interessante puntualizzazione di G. Casarico, *Per una ridefinizione*

Di nuovo, va sottolineato: sebbene le responsabilità oggettive di quell'appoggio dato al Führer siano irreparabili, il Führer non era ancora diventato un dittatore, per così dire, di pieno diritto, né un pazzo criminale, era soltanto una meteora che faceva giusto allora scalpore sulla scena politica suscitando la curiosità generale: un uomo privo di fatue curiosità e ricco di meditate convinzioni, come era allora Heidegger, se lo rappresenta (nel quadro di quella *Innenwendung* verso le ragioni essenziali, o *Wesensgrund*, che includono «telescopicamente» individuo, università, popolo, storia, umanità e vita) come il prototipo del leader che riconduce alla sua essenza, in particolare, *il popolo tedesco*. Lo schema formale che fa coincidere l'essenza coll'«espansione armonica» di una nota o di un tocco individuale, arbitrario e di per sé irriducibile è, per così dire, in armonia con una delle esigenze più profonde della filosofia medioevale, classica e classico-romantica tedesca, quella che si potrebbe agevolmente riconoscere, ad es., nel recente concetto simmeliano dell'«*individuelles Gesetz*»; quel nesso essenziale tra «ultima *generalizzazione* e ultima *individuazione* all'interno del problema del logico» che la sensibilità di P. Natorp per l'«unità sistematica del pensiero filosofico» riteneva non-soddisfatta nel pensiero kantiano; o anche, se pure in una tonalità ancora diversa, nella caratteristica accezione «iper-empirica» del rapporto tra *concretezza* e *generalità* che affiora nelle parole con cui Husserl presenta nella *Crisis* il proprio tentativo di riflettere come filosofo su dei fatti storici: «Cercherò di ripercorrere *le vie che io stesso ho percorso*, non di *addottrinare*; cercherò semplicemente di rilevare, di descrivere ciò che io vedo. Io non ho nessun'altra pretesa se non quella di poter parlare, *innanzitutto di fronte a me stesso* e quindi di fronte agli altri, con conoscenza di causa e *in piena coscienza*, come uno che ha *vissuto* in tutta la sua *serietà* il destino di un'esistenza filosofica».⁶⁹

del rapporto tra H. Marcuse e M. Heidegger, pp. 189-93. Sull'argomento, vedi anche R. Maurer, *Der angewandte Heidegger – Herbert Marcuse und das akademische Proletariat*, in «*Philosophisches Jahrbuch*», Annata 77^a, 1970, pp. 241 sg.

⁶⁹ Vedi G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, a c. di A. Marini e A.

6. IL SAPERE ESSENZIALE E LA SCIENZA POLITICIZZATA

a) *Il* Discorso di rettorato. « *Responsabilità* » è *volere l'essenza*

Se, infine, volessimo esaminare il contenuto del *Discorso di rettorato* (che, a tutti gli effetti, per la sua densità filosofica, deve essere considerato un testo capitale di Heidegger), vedremmo che esso è appunto la conclusione pregnante di una serie di motivi che hanno occupato Heidegger nei tredici anni precedenti: tra questi motivi, il problema politico spicca per la sua assenza, mentre sono presenti quello dell'esistenza e della storia (che chiede insistentemente di essere inquadrato in un programma ontologico radicale) e quello della scienza, dell'Università e della libertà accademica (che chiede di essere incluso nel precedente).

Per dare solo un'idea dell'enorme patrimonio ideale che viene in vario modo, ma non a caso, convogliato in quel discorso, basta accennare alla trasformazione del principio nietzscheano del Wille zur Macht (volontà di potenza, intesa nel senso corrente e poi nazista), in quello di Wille zum Wesen (volontà di essenza), che ne costituisce una specie di husserlizzazione: la quale di nuovo invoca un'attualizzazione trasformandosi in Wesenswille zur Macht (volontà *essenziale* di potenza), quando viene riferito alla sua comunanza necessaria (innerste Notwendigkeit) col « popolo tedesco » (p. 10). O alla definizione di potenza (Macht) come potenza

Vigorelli, Unicopli, Milano, 1986, « Lezione X », p. 187. Paul Natorp espone il problema di un approfondimento sistematico del criticismo kantiano, al di là del corrente « metodologismo » critico, nella sua recensione al volume di B. Bauch, *Immanuel Kant*, Götschen, Berlin u. Leipzig, 1917 (P. Natorp, *Bruno Bauchs 'Immanuel Kant' und die Fortbildung des Systems des kritischen Idealismus*, in « Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift », vol. 22, 1918, p. 428). Il problema era all'ordine del giorno negli ambienti neokantiani: mentre, ad es., E. Cassirer (*Freiheit und Form*, Cassirer, Berlin, 1916) privilegiava in questo senso la funzione centrale del concetto di « libertà », e quindi la ragion pratica, l'angolo visuale scelto da Bauch e condiviso da Natorp (che, per l'occasione, si rifaceva anche a Emil Lask), era quello della *Critica del giudizio*. La recensione di Natorp fu accolta a Friburgo, anche da Heidegger, con grande attenzione. La frase di Husserl è nella trad. it. citata della *Crisis*, p. 47.

dell'inizio (Anfang): in cui sono accostati Husserl e Hölderlin, in quanto se l'inizio è l'Aufbruch (insorgenza, rottura) dell'antico pensiero greco (pp. 11-13), si tratterebbe pur sempre, secondo una parola-chiave di Husserl, di *ricominciare da capo* per riconquistare, appunto, «la grandezza dell'inizio» (anche se, per la verità, Husserl era solito scomodare l'intera Welt-these al solo scopo di poter «porre un piccolo inizio»).⁷⁰

Volere l'essenza della scienza, nel senso della «cooperazione» diltheyana tra «tutte le forze dello psichismo» (che, sola, permette il Verstehen), significa allora, come abbiamo visto, definire il Geist come «risolutezza affettivamente tonalizzata e intellettualmente attiva orientata verso l'essenza dell'essere» e riconquistare l'aperto delle possibilità aurorali (la possibilità più propria, in cui la vita si compie nel suo senso). Ma proprio la capacità di reggere, in questa specie di *epochē* fenomenologico-vitale, lo sguardo della Medusa (vorrücken in den äußersten Posten der Gefahr, der ständigen Weltungewissheit: spingersi avanti sull'estrema trincea del pericolo di una costante incertezza del mondo), crea la Führerschaft.⁷¹

Il concetto di Führerschaft, che per la sua definizione

⁷⁰ Ivi, p. 13; vedi anche M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 55, 203. Eppure, anche per Husserl, la «vera logica» si ha solo «riprendendo l'idea della logica con quella *grandezza e generosità* con cui essa, secondo la sua intenzione *originaria* vuole essere assunta» (cfr. E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, trad. it. G.D. Neri, Laterza, Bari, 1966, p. 21, corsivo ns.).

⁷¹ La *leadership*. Come è noto, il concetto è definito oltre che in *Essere e tempo*, anche da Hegel assai nettamente in termini altrettanto drastici (con riferimento alla morte e non solo al pericolo di una costante incertezza), nella «dialettica servo-signore» della *Fenomenologia dello spirito*. Vedine riecheggiare in qualche modo lo schema in M. Heidegger, *Holzwege*, cit., pp. 37-38: «Nella contesa essenziale i contendenti si superano (heben) però l'un l'altro nell'autoaffermazione della loro essenza». È come se Heidegger che, nelle Lezioni tra il 1919 e il 1923, definiva (in termini diltheyani trasformati dall'applicazione dell'*epochē* husserliana!) Ent-lebnis lo specifico Erlebnis logico-teoretico, pensasse che la rinuncia ascetica alla vita, la de-vitalizzazione, rappresenti l'estrema audacia del filosofo-teorico e, con ciò stesso, ne faccia la guida (o la vittima) predestinata. E qual è la fredda passione del teorico? La comprensione del mondo stesso de-mondanizzato della scienza: il cosiddetto mondo della tecnica.

formale individua i tratti caratteristici del filosofo husserliano, «funzionario» e «guida cosciente» di un'umanità «latentemente orientata verso la ragione», viene qui esteso a quella di libera *responsabilità* dei singoli (scienziati e non), rispetto alla comunità concreta (popolo, stato, società dei popoli e degli stati, e così via).⁷² Proprio il problema e il concetto della «responsabilità» motiva la critica alla «tanto decantata libertà accademica» (già maltrattata da Nietzsche e circostanziata da Natorp), come del resto a ogni «unverbindliche Idee» di cultura o di fratellanza universale, *nello stesso senso e per la stessa ragione* per cui viene da Heidegger appoggiato entusiasticamente Hitler in occasione del referendum per l'uscita della Germania dalla «Società delle Nazioni».⁷³

Quando la «responsabilità» viene modalizzata secondo le tre funzioni (o servizi: Dienste): quello del lavoro (Arbeit), quello della difesa (Wehr) e quello del sapere (Wissen), ciò che in realtà viene tal quale riproposto, sebbene in un quadro ontologico moderno-vitalista, è lo schema della *Repubblica* di Platone e, benché nell'Università il privilegio spetti al *sapere*,⁷⁴ la definizione che costantemente si propone del

⁷² Ivi, pp. 14-15. Vedi anche G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 64, 201-02. Per Husserl, vedi *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 44. Circa il problema della leadership non mi consta che Husserl, non più di Heidegger, si sia mai posto in sede teorica il problema: ma se qualcuno lo avesse interpellato in proposito, avrebbe probabilmente fatto in qualche modo riferimento al suo ideale platonizzante di una «società arcontica (archontische Gemeinschaft) degli scienziati» (vedi comunque le conclusioni, anche se un po' grossolane, di R. Toulemon, *L'essence de la société selon Husserl*, PUF, Paris, 1962, p. 330: la preoccupazione principale di Husserl sarebbe stata quella di «definire una forma molto particolare di entità sociale, la comunità dei filosofi e degli scienziati, e di stabilirne il predominio su tutte le altre»).

⁷³ Vedi G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 145, 148.

⁷⁴ *Intervista*, p. 198 [123]: dove Heidegger insiste per ragioni estrinseche di «rassicurazione» giornalistica sul primato del *sapere*. In realtà, il sapere è solo la «passione» di Heidegger ma, in sé considerato, viene dichiarato cooriginario alle altre funzioni: e dobbiamo pur dare credito a Heidegger di una scarsa propensione ideologica a favore dell'«intellettualismo»! Si veda, del resto, G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 150, 200-01, dove «scienza» e «lavoro» vanno intesi a loro volta, «in verwandeltem Sinn», grazie alla loro riduzione al concetto iniziale della «responsabilità» (ivi, p. 202). Ancora una volta, nelle formulazioni: «Reichswehrministerium», «Reichsarbeits-

«sapere autentico» deve permettere, rispetto all'origine essenziale, la perfetta Gleichursprünglichkeit (cooriginarietà) delle tre «obbligazioni»: Arbeitsdienst, Wehrdienst, Wissensdienst. Esse coincidono, di nuovo, coi tre momenti strutturali della «connessione effettuale» definiti da Dilthey nel primo libro della sua *Introduzione alle scienze dello spirito*: popoli (Völker), stato (Staat), spirito (Geist).⁷⁵ Tutta la serie non significa, quindi, né più né meno che: *il popolo tedesco come insieme storico-sociale*.

La salvezza della scienza dipende, dunque, dall'essenza. La cooriginarietà dei tre momenti, la necessità che i tre «servizi» si saldino originariamente insieme in *una* forza formatrice, «sta nel loro riassumersi nella volontà d'essenza». Ma volere l'essenza è lotta (Kampf) in un senso altamente filosofico. «Tutte le facoltà del volere e del pensare, tutte le forze del cuore e le abilità del corpo devono essere sviluppate *attraverso* la lotta, *nella* lotta potenziate e *come* lotta custodite.» Perché «solo la lotta tiene aperto il contrasto e la tensione tra chi comanda (Führung) e chi milita (Gefolgschaft)... e solo in questa tensione sono possibili l'autoaffermazione, l'autocomprensione e l'autogoverno».⁷⁶

ministerium» e «Kulturministerium der Länder», E. Spranger discute nell'articolo *März 1933* (in «Die Erziehung», *cit.*, p. 407) i tre «servizi», sostenendo che l'ultimo si occupa della «totalità». Spranger si chiede anche se sia utile un «dittatore dell'educazione» e conclude con Fichte che non ci vuole un «tiranno», ma «è necessario un 'liberatore' di ciò che in noi è autenticamente tedesco» (vedi, *infra*, nel testo dell'*Intervista*, la ns. nota n. 3).

⁷⁵ W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito. Saggio di una fondazione per lo studio della società e della storia*, a c. di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze, 1974 (nuova trad. it. a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano, 2007), p. 61: riprendendo, da parte sua, analoga partizione strutturale di F. Schleiermacher (grande traduttore di Platone) D. ravvisava nel mondo storico-sociale una storia di popoli (Völker), una serie di «organizzazioni esterne» della società (tra cui principalmente lo stato), una serie di «sistemi della cultura» (filosofia, etica, arte: il sapere).

⁷⁶ *Rede*, *cit.*, p. 18. Si noti: lo «spirito» è qui composto di *volontà, pensiero e cuore*, mentre il mondo storico-sociale è composto di *spirito, stato e popolo*. Sono esattamente le categorie del mondo psico-storico di Dilthey. E inoltre: sembra assai chiaro che Hitler aveva una concezione toto coelo diversa sia del «Kampf» che del rapporto tra «Führung» e «Gefolgschaft». Sul concetto di «Gefolgschaft» (militanza, seguaci, aderenti, fan) e altri collegati, vedi E. Minger, *L'operaio. Dominio e forma*, Longane-

Poiché questa definizione di «lotta» non è che un'illustrazione del concetto di «responsabilità, la domanda finale che Heidegger pone nella *Rede* è in piena risonanza con la domanda che Husserl si pone nella *Crisis*, quando si chiede se l'«eroismo della ragione» solleverà l'Europa dalla minaccia esistenziale contenuta nella caduta dell'«intenzionalità filosofica». Anche per Heidegger, la grande salvezza viene dall'«essenza della Wissenschaft» e, come per Husserl la crisi delle scienze europee era anche una crisi d'esistenza, così per Heidegger la salvezza della scienza è anche la salvezza dell'esistenza. Una domanda come quella che egli stesso pone e si pone («Vogliamo l'essenza dell'Università tedesca, o *non* la vogliamo?») va posta hic et nunc perché *nessuno*, di fatto, la porrà più all'Università tedesca «una volta che la forza spirituale dell'Occidente sarà venuta meno» e la «moribonda cultura dell'apparenza si sarà afflosciata trascinando tutte le forze nel caos, per poi abbandonarle alla follia». Ma (e Heidegger sembra qui in effetti assumere una certa Prophetenallure che, tuttavia, non è che una citazione di Fichte!) «che ciò accada o non accada, dipende soltanto da questo: che *noi*, come *popolo storico-spirituale*, vogliamo ancora e di nuovo *noi stessi*».⁷⁷

Nel concetto di popolo storico-spirituale è difficile includere una vena razzistica o anche soltanto sciovinistica. Sa-

si, Milano, 1981, p. 108. Se il concetto di «militanza» deve qui essere inteso nel senso di Jünger (come sostituto del concetto obsoleto di «partito» che, invece, rimanderebbe al gioco weimariano dei partiti democratici), è però dubbio che gli osservatori dell'NDSAP potessero gradire il senso di un passaggio come quello citato (ancora più esplicito sarà Heidegger nella conferenza di Heidelberg del 30.VI.1933: vedi G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 74-75). Sull'interpretazione di «Kampf», oltre al testo citato di von Krokow (p. 76), vedi O. Pöggeler, *Philosophie und Politik*, cit., p. 33; M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete 'inattuale' dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma, 1977, p. 258; E. Husserl, *La crisi delle scienze*, cit., pp. 43-44. Sul concetto di «Gefolgschaft», vedi H. Naumann, *Germanisches Gefolgschaftswesen*, Leipzig, Bibl. Institut, 1939.

⁷⁷ *Rede*, cit., p. 19; *Das Rektorat*, cit., 21: Heidegger cita l'esordio della propria Antrittsrede del '29: «*Noi chiediamo qui ed ora per noi*»: se la nostra esistenza è determinata dalla *scienza*, e questa è la nostra *passione*, che sarà di noi quando la scienza va in pezzi, come accade oggi nell'Università? (vedi supra: la nota n. 58).

rebbe molto *più facile* farlo a proposito del concetto fichtiano del popolo tedesco come Urvolk (che è il calco di un concetto tradizionale, e anche vichiano, del popolo ebraico, scelto da Dio), sebbene in effetti Heidegger attribuisca alla *lingua* tedesca un privilegio analogo a quello che le attribuiva Fichte nei suoi *Discorsi alla nazione tedesca*.⁷⁸ Ma c'è di più. Nel discorso a favore di Hitler, per l'uscita dalla Società delle Nazioni, Heidegger pone la stessa domanda che aveva posto nel suo *Discorso di rettorato* riguardo al «volere l'esistenza». Qui la domanda suona: «... se tutto il popolo – *vuole la sua propria esistenza*, o se *non* la vuole». Si tratta, secondo Heidegger, di una «autoresponsabilità incondizionata»: quella di fronte al «destino del popolo tedesco» (cioè, di fronte ai «fatti», alla concreta situazione storica). Bisogna uscire dalla Società delle Nazioni, ma «questo non significa ritirarsi dalla comunità dei popoli. Al contrario – con questo passo, il nostro popolo si adegua a quella legge essenziale dell'esistenza umana cui *ogni popolo* deve più che mai osservanza *se vuole ancora essere un popolo*». Ma «la volontà di appartenere a una *vera società dei popoli* si tiene lontana *sia* da una fratellanza universale senza nerbo (haltlos) e non obbligatoria, *sia* dal dominio della cieca violenza. È una volontà che opera al di là di questa opposizione e che crea *l'aperto e virile contegno, di fronte a sé e agli altri, dei popoli e degli stati* ... La nostra volontà di autoresponsabilità nazional-popolare vuole che *ogni popolo* trovi e conservi la *grandezza e la verità* della sua missione. Questa volontà è la suprema garanzia della sicurezza dei popoli, giacché obbliga a osservare *la legge fondamentale del rispetto virile* e dell'onore incondizionato».⁷⁹

Due cose sono fuori discussione in questo testo, dove riecheggia uno spirito di «sportività olimpica» (per non

⁷⁸ *Intervista*, p. 217 [162-64]. J.G. Fichte, *I discorsi alla nazione tedesca*, a c. di E. Burich, Sandron, Milano, 1915. Vedi la reazione sdegnata di R. Marten, *Heideggers Heimat. Eine philosophische Herausforderung* (cfr. Bibliografia), pp. 153, 156, là dove Heidegger sembra ancora considerare il popolo tedesco (coi suoi poeti «intraducibili») come il «popolo eletto».

⁷⁹ Cfr. G. Schneeberger, *op. cit.*, p. 150 (corsivo ns.). Queste tesi sono più vicine a Mazzini che a Fichte.

dire olimpionica) che suscitava le ironie di Benedetto Croce, ma che si può sentire anche nella *Crisis* di Husserl: la prima è che Heidegger ha fatto qui della splendida retorica per la propaganda del regime nazista incipiente. E questo è, in fondo, il destino di *tutti* gli intellettuali (ma, s'intende, anche di coloro che di intelletto sono privi!) i quali credono di poter dare (ab extra e a ragion veduta, in determinate circostanze e a determinate condizioni e inoltre mantenendo la propria dignitosa indipendenza e magari professionalità per non rischiare di essere strumentalizzati o di passare per «venduti») il loro appoggio a un partito politico. La seconda è che Heidegger non ha «fatto propaganda» alcuna, ma ha detto, come sempre, la pura verità.

E questo è un vero e proprio autogol: non si dice la verità, che comporta il massimo dell'obbligazione (Verbindlichkeit), in un comizio politico per un partito politico col quale il nostro legame personale vuol esser minimo (pressoché unverbindlich). Ciò basta a configurare il tipo della parabola evangelica delle «perle ai porci» *anche se* nel caso specifico di perle o di porci, per avventura, non si trattasse affatto. In ogni caso, se lo si fa, questa si rivela ben presto, con la logica ferrea delle cose politiche, una forma meschina sia di opposizione che di alleanza: la cosa migliore è troncarla subito e senza recriminazioni. Come Heidegger, subito dopo, fece. Il modo per non essere strumentalizzati, naturalmente, c'è: basta pensare a Dante e all'esilio. Ma non vogliamo avere noi l'aria di fare la predica a un grande filosofo scomparso: non è difficile «vivere da filosofo», infatti, ma semplicemente «vivere» e la «servetta tracia», che rise di un grande filosofo, probabilmente non si accorse mai di essere una serva.

La risultante di questo, che si può anche continuare a chiamare il suo «incontro», la sua Begegnung col nazional-socialismo, è un altro lato della testimonianza *filosofica* di Martin Heidegger: le sue parole, anche nei suoi tentativi poetici, non sono mai quelle fiorite della persuasione ma quelle, austere o banali, della verità: coltivate come i fiori del contadino, esse sono manifestazioni di una maturazione e integrazione consolidata e «cosmica» tra la personalità, il lavoro, il terreno e la stagione. Il contadino non compra fiori

recisi d'importazione. Del tutto fuori luogo fu quindi l'entusiasmo letterario per la « tempesta » con cui aveva chiuso la sua *Rektoratsrede*, dopo averla aperta evocando il nuovo, la rottura e lo sboccio (Aufbruch): chi, sia pure citando Platone ed evocando lo Sturm und Drang, dice che ogni cosa grande « steht im Sturm », merita di essere poi arruolato nel Volks-Sturm e mandato a scavare trincee. Del resto, neppure i suoi contadini « dal lento passo » (langsamen Schrittes) dovevano aver mai gradito la tempesta.

b) *L'« opposizione » di Heidegger e l'« esperienza della necessità »*

Fin dal primo momento, come il Ministro della Cultura gli fece immediatamente sapere, ciò che del suo discorso doveva essere compreso fu effettivamente compreso da chi doveva comprenderlo. La battaglia dichiarata nel *Discorso di rettorato* si sviluppò proprio contro il concetto ufficiale della politica culturale del nazionalsocialismo: quello appunto di « politische Wissenschaft ». Sia nell'*Intervista*, sia nella « Memoria del '45 », sia già nella conferenza di Heidelberg del 30 giugno 1933⁸⁰ viene evocato questo fantasma di una scientificità per cui « scienza è ciò che giova al popolo », che configura esattamente l'ipotesi opposta al senso di « scienza » (e anche di « popolo ») che Heidegger intende esplicitare. Mentre nel ritorno all'origine essenziale perfino la borsa « libertà accademica » diventa responsabilità e, nella permanente distinzione, ogni « forza » si salda con ogni altra in un'unità vivente e creativa, la « scienza politicizzata » è solo contrapposizione e subordinazione della scienza corrente al potere corrente. È proprio contro questa eventualità che Heidegger chiede coerentemente un'*epochē* storico-esistenziale radicale: la « totale eversione della nostra esistenza tedesca ». ⁸¹ Nel passo citato della « Memoria del

⁸⁰ *Intervista*, p. 198 [121]; *Das Rektorat*, cit., pp. 22, 26, 28-31; un riassunto della conferenza di Heidelberg si trova in G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 74-75; vedi anche M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 47-59.

⁸¹ G. Schneeberger, *op. cit.*, p. 150: « die völlige Umwälzung unseres

'45 », dopo aver constatato che in Università il vecchio andazzo « corporativo » e la nuova « politicizzazione » si erano immediatamente alleati contro la « rivoluzione », Heidegger dovrà tuttavia (altro fatale contrappasso!) comicamente difendersi dall'accusa di essere stato, proprio lui, il promotore della « politische Wissenschaft ».

E questa immagine fece il giro del mondo, perché è certamente a lui (o anche a lui) che allude il vecchio Husserl⁸² in una lettera dell'ottobre 1933 quando, informando Ingarden dell'avvenuto annullamento della propria « sospensione » (decretata alcuni mesi prima), commenta: « Heidegger è rettore nazionalsocialista a Friburgo secondo il principio d'autorità (Führerprinzip) e insieme guida, da qui, la riforma dell'Università tedesca nel nuovo Reich. La vecchia Università tedesca non esiste più, il suo senso è d'ora in avanti quello di essere un'Università 'politica'. Strani tempi. Mi chiedevo se potevo lavorare, se potevo vivere se, come non-ariano, sarei stato snazionalizzato ecc. È stata dura, alla fine ce l'ho fatta. Già da tre mesi lavoro di nuovo, quasi con l'energia di una volta, nonostante i miei 75 anni. Alla mia opera postuma! »

Della stessa opinione, nonostante si trovasse apparentemente all'estremo opposto, anche Heidegger, a quarantacinque anni, cominciava allora, confinato nei suoi seminari, a lavorare alla sua opera postuma (perché tale è stato, tra le altre opere, a tutti gli effetti il suo *Nietzsche* e i suoi *Beiträge* non saranno pubblicati).

L'asse fondamentale dell'opposizione di Heidegger al nazismo sarà, come giustamente indicava F. Fédier, tutto giocato sul filo del rasoio delle sue lezioni su Nietzsche, che occupano gli anni dal '36 al '44. Il coerente approfondimento della linea ermeneutica fondamentale, quella relativa all'ermeneutica dell'essere epocale (o, per dirla col titolo di un'opera di Fichte, dei « lineamenti dell'epoca presente »), entra qui probabilmente in una stretta e difficile concorren-

deutschen Daseins »: nella *Rede*, cit., p. 14, si parla di intima eccitazione (innerste Erregung) e del più largo scuotimento (weiteste Erschütterung) dell'esistenza di un popolo.

⁸² Cfr. E. Husserl, *Briefe an R. Ingarden*, cit., p. 83.

za con la linea secondaria, quella relativa all'ermeneutica del testo nietzscheano stesso: molti aspetti della tesi heideggeriana che confina Nietzsche nell'ultimo giorno di un epocale oblio dell'essere riconosce sostanzialmente fondata (nonostante la rozzezza) l'appropriazione nazista del pensiero di Nietzsche come filosofo del «valore» (e poi, naturalmente, di determinati valori)⁸³ e si assume in proprio la tesi contraria (forse già contenuta in Nietzsche stesso) per opporla all'uno e agli altri.

Ma vediamo che cosa propriamente Heidegger chiamò «spirito nationalsocialista» in quei brevi anni: perché ci fosse la «*Revolution auch auf der Universität*», secondo lui «non bastava voler rendere conto del *nuovo* (che per l'appunto stava «erompendo»), col passargli sopra un po' di vernice politica. Assai pericolosi sono *i piani e le parole d'ordine irresponsabili* che saltavano fuori da ogni parte e che potevano portare solo al disinganno, come pure il '*nuovo*' concetto di scienza che non è altro che il vecchio, supportato da un po' di antropologia. Anche il parlare che si fa del 'politico' è un eccesso perché con ciò non si dà un taglio al vecchio andazzo. Alla effettiva serietà del *nuovo* compete l'*esperienza della necessità*, il vedersela a tu per tu con le situazioni effettive».⁸⁴ «Il cosiddetto lavoro spirituale è tale non perché si riferisca alle 'cose superiori dello spirito', ma perché 'come lavoro' *risale più a fondo nella necessità dell'esistenza storica* di un popolo e più immediatamente – perché con più sapere – è pressato dalla durezza del *pericolo che incombe sull'esistenza umana*».⁸⁵ Questo riferimento alla «necessità» e all'esperienza della necessità

⁸³ *Intervista*, p. 204 [142]; *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 58, 202-203; ma vedi già *Rede*, cit., p. 14. La sufficienza di Heidegger verso le cosiddette «totalità» («*Ganzheiten*») è, al di là di ogni altra considerazione, un semplice riflesso di scuola fenomenologica: chiunque abbia capito il senso dell'*epochè* fenomenologica sa che, come la riflessione può essere «puramente psicologica», così le totalità possono essere «naturalizzate» e nuotare nelle «acque torbide» dell'ovvietà e dell'oblio della propria provenienza essenziale. Su Nietzsche come ultimo rappresentante della tradizione «metafisica»: *Intervista*, p. 212 [154-55].

⁸⁴ G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 74-75 (30.VI.1933).

⁸⁵ *Ivi*, p. 181 (23.I.1934, corsivo ns.).

è costante e ossessivo nelle lezioni degli anni Venti, nella Prolusione del '29 e domina tutta l'impostazione del *Discorso di retorica*: essa implica un rifiuto della irresponsabilità (Unverbindlichkeit) e della tendenza all'oblio, ossia ad « allontanarsi » dall'essenza da cui si proviene (il rifiuto della « filosofia di riflessione » e dell'« ideologia », si sarebbe detto in altri contesti storici e culturali). Nel *Discorso di retorica*, la « scienza » e il « destino tedesco » (ossia, quella che potrebbe rivelarsi, secondo Husserl, come la « mera fattualità » di una determinazione storica) potevano riunirsi solo nel riferimento a una provenienza essenziale: « se, e solo se, noi – docenti e studenti – da un lato esponiamo la scienza alla sua più intima (innerste) necessità e dall'altro siamo all'altezza del destino tedesco nel suo estremo (äusserste) stato di necessità » (p. 10). E poiché, di per sé, come dice il *Prometeo* di Eschilo, « il sapere (*technē*) è molto più debole della necessità (*anagkē*) », solo se riconquistiamo la grandezza dell'inizio, riunendo il più intimo e il più estremo, il più interno e il più esterno, « solo allora la scienza diventa per noi un'intima necessità dell'esistenza » (p. 13), la nostra « passione ». E allora la *teoria* diventa, come era stata per i Greci, la più alta effettuazione di una *prassi* autentica (p. 12).

Ancora una volta ricorriamo ai testi pubblicati da Heidegger in epoca nazista. Del 1937 è il suo contributo *Vie del dialogo* a un volume di ispirazione « provinciale »⁸⁶ sulla reciproca comprensione tra popoli vicini: il francese e il tedesco. Tale comprensione è possibile solo se ciascuno « si rifà a ciò che gli è più proprio ». « Il più proprio di un popolo è però di fare ciò che gli tocca per crescere dentro la propria missione storica e solo così pervenire a se stesso. » Anche qui, il problema è « salvare l'Occidente » che è « minacciato » da un « totale sradicamento ». Dove, per salvare « non si intende la mera conservazione dell'esistente ma la giustificazione originariamente creativa della sua (dell'Occidente) storia passata e futura ».

⁸⁶ Intitolato *Alemannenland. Ein Buch von Volkstum und Sendung*, pubblicato dall'Amministrazione provinciale di Friburgo, cfr. G. Schneeberger, *op. cit.*, pp. 258-62.

La reciproca comprensione di popoli vicini a partire da ciò che è loro più proprio consiste allora « nel sapersi porre la necessità di tale salvamento come un compito proprio, e la consapevolezza di tale necessità scaturisce soprattutto dall'*esperienza della necessità* ». « Una vera comprensione è, quindi, il contrario del sacrificio della propria peculiarità, di un voler fare amicizia a tutti i costi (*haltungslos*)... Una autentica comprensione reciproca non produce quella tranquillizzazione che ben presto degenera nell'indifferenza, ma è in sé l'*inquietudine del 'porsi-reciprocamente-in questione'* a partire dalla cura circa i comuni compiti storici. »

Nel campo filosofico che, seppure nascostamente (*verborgen*), è quello che « domina l'atteggiamento (*Haltung*) e il procedere dell'esistenza storica dell'uomo », la tradizione francese ha determinato, in età moderna, le scienze della natura, mentre quella tedesca le scienze dello spirito. La discussione (*Auseinandersetzung*) è « anche qui – e qui innanzitutto – una lotta (*Kampf*) del reciproco porsi-in-questione... in vista del pericolo di sradicamento che l'Occidente corre (*drohende Entwurzelung des Abendlandes*) ». Ma le condizioni fondamentali dell'autentica comprensione reciproca restano « due: la *lunga volontà* (*langer Wille*) d'ascolto reciproco e il *contenuto coraggio* (*verhaltener Mut*) della propria missione. Quella non si lascia svuotare da risultati parziali di falsa comprensione, questa rende gli attori certi di sé e perciò aperti gli uni agli altri » (p. 262).

Ma il compito più gravoso (*die schwerste Aufgabe*) è quello di « preparare un ambito di decidibilità o non decidibilità » (*Bereitstellung eines Bereiches der Entscheidbarkeit oder Nicht-Entscheidbarkeit*, p. 261).

Questo testo del 1937 risale a un'epoca in cui Heidegger è ormai appartato, e ripropone in tutta la sua rilevanza filosofica quella questione diltheyana del rapporto tra scienze dello spirito e scienze della natura che lo aveva inquietato negli anni Venti e che da oltre un decennio occupava anche la mente di Husserl. Emergono ancora una serie di concetti fondamentali che abbiamo già visto in diversi contesti: da quelli di discussione (*Auseinandersetzung*), lotta (*Kampf*) o, qui, *Unruhe* (inquietudine), al nesso essenziale tra la vera essenza (che è passato e futuro) e la vera esistenza (che è il

dato presente, irriducibile e peculiare); dalla autenticità della tensione (o differenza), all'inautenticità dell'indifferenza; dal rapporto tra filosofia ed esistenza, cultura e popolo, al concetto classico del «pervenire a se stessi» attraverso l'autoriflessione storica.

Vi è però una costellazione concettuale che, già largamente presente, compare qui in modo chiaro ed esplicito: quella che sviluppa il concetto di *necessità* (storica ed essenziale) come nesso tra «lunga volontà» e «contenuto coraggio», da un lato, e «incombente sradicamento dell'Occidente» dall'altro. Abbiamo incontrato e rapidamente indicato nel metodo dell'indicazione formale (formales Anzeigen), da Heidegger usato nella Lezione friburghese del '21-'22, la distinzione tra Vollzugssinn (senso di compimento, o d'atto) e Zeitigungssinn (senso di maturazione o di funzione). Essa ha dietro di sé la distinzione husserliana tra intenzionalità d'atto e intenzionalità fungente anonima e, più in là ancora, quella aristotelica (e platonica) tra atto e potenza. Si tratta di concetti elementari che costituiscono l'ABC del pensiero occidentale: ma le modificazioni di un pensiero si vedono meglio se proiettate sui suoi presupposti più semplici. Nel testo or ora citato, quei due concetti sono espressi nella formula della lunga volontà d'ascolto e del contenuto coraggio del sapere: in essi si riassume, nel suo insieme, quello che comunemente la filosofia moderna chiama il «soggetto» (personale, collettivo o storico); ad essi si oppone la formula «sradicamento incombente dell'Occidente» (ciò che comunemente si chiama il «mondo moderno», inteso come mondo della scienza e della tecnica). Una variante della tematica della «lotta» è la «contesa» (Streit) di cui si parla nell'*Origine dell'opera d'arte*⁸⁷ dove si afferma che: «La risolutezza (Entschlossenheit) pensata in *Essere e tempo* non è l'azione decisa di un soggetto, ma la liberazione dell'esserci dalla prigionia nell'ente verso l'apertura dell'essere. L'essenza dell'esistenza è l'esporsi stando dentro l'essenziale divaricazione della chiarezza dell'ente» (p. 55). L'esistenza, come esporsi nella divaricazione, è dunque lo sfor-

⁸⁷ M. Heidegger, *Holzwege*, cit., pp. 37 sg., 51 sg.

zo di tener ferma l'origine dentro la «tempesta», cioè nel quadro della grandezza dell'inizio.

Un paradigma di questa tensione è offerto dai concetti-chiave di Terra e Mondo, che reggono l'analisi dell'«opera d'arte», nel saggio del 1935-36 che apre il volume di *Holzwege*. Qui, in un'indagine classicamente ontologica, il Mondo e la Terra, come strutture dell'opera d'arte, acquistano una valenza cosmica e storico-epocale (una volta si diceva: storico-universale) che, come ha cercato di fare A. Schwan, può essere estesa anche all'opera del politico, ma che si riferisce principalmente all'epoca dell'essere in cui noi viviamo (riferimento che una volta veniva chiamato «filosofia della storia»). Il Mondo è, qui, «l'apertura che si apre da sé delle ampie vie (Bahnen) delle decisioni (Entscheidungen) semplici ed essenziali nel co-mando (Geschick) che regge un popolo storico» (si può anche parlare di «missione dei popoli»);⁸⁸

Il mondo mondeggia (Welt weltet) (p. 33) ed è «più essente dell'afferrabile e del percepibile nel quale, pure, ci crediamo a casa nostra»: come il Sein, anche il mondo è ora un verbo e non è solo un sostantivo e le sue «opere» lo incarnano nella Terra che, come la *physis*, dispensa nascita e morte, salute e malattia, decadenza e durata. Le opere raccolgono appunto le vie di quel co-mando e «costituiscono il mondo di un popolo storico» (p. 31) perché un'opera, per es. un tempio greco (ma che dire delle opere dei politici?), in quanto «propone un mondo e mette in rilievo un materiale», ripresenta l'eterna contesa tra Mondo e Terra, che non possono essere mai separati l'uno dall'altra, come un ambito di pertinenza non può essere separato dai giudizi che in esso si collocano, né un giudizio che abbia senso può essere formulato se non come risposta a una domanda che lo richiede. L'aperto del mondo, e le vie di una decisione essenziale che limita, canalizza e prescrive, che determina e insieme destina, vanno intesi come i termini di una contesa.

⁸⁸ Ivi, p. 37; per la costellazione Mondo, Terra, Vie, Decisioni, Popoli, Storia (Welt, Erde, Bahnen, Entscheidungen, Völker, Geschichte) cfr. pp. 31-33, 43, 51.

La Terra è il momento che chiude e fa ostacolo e oppone resistenza. L'ostacolo deve essere superato, la resistenza vinta. Il mondo che apre va incanalato su determinate vie e con determinate decisioni. Ma ogni vittoria deve sollevare entrambi i contendenti al livello della reciproca essenzialità e non togliere loro l'«onore»: pesando una pietra sulla bilancia si ha una misura più esatta che non soppesandola tra le mani, ma scomparire l'effetto della pesantezza; il colore dissolto in vibrazioni calcolabili perde il suo senso: perché «il colore appare, vuol solo apparire» (p. 35). È così che «la Terra fa fallire in se stessa ogni tentativo di penetrarla»: la signoria dell'approccio tecnico-scientifico resta una forma di «impotenza» (p. 36).

È invece dentro questa contesa che ogni piccola cosa diventa «grande»: e grandi sono le vie e le decisioni del mondo. Le decisioni e le vie della scienza e della tecnica moderna sono «all'opera» da molti secoli e ogni «popolo storico» deve affrontare questo destino comune (o co-mando) dell'essere: comprendere l'essenza della tecnica. Solo come riflesso di questo compito nascerebbe la «contesa» fra i «popoli storici» i quali si misurano rispetto a un compito, che consiste nel comprendere la contesa essenziale dentro la quale va letto il pericolo di sradicamento dell'Occidente: il pericolo cioè che la contesa stessa si annulli con la scomparsa di uno dei contendenti.

c) *La lingua tedesca, i poeti, la disponibilità che può attendere*

Nell'*Intervista*⁸⁹ si chiede a Heidegger cosa pensi di una speciale e concreta missione del popolo tedesco che, secondo Hölderlin e Nietzsche, dovrebbe consistere nell'andare «storicamente» al fondo dell'opposizione tra apollineo e dionisiaco, tra passione e conoscenza (si può dire anche, con Schiller: tra «ingenuo» e «sentimentale»). La risposta esorcizza, ancora una volta, l'astratta Kultur e vi si aggiunge il rifiuto di ogni ricorso a mode orientali (come quella del buddhismo «zen»): solo tornando alla Terra si riscopre

⁸⁹ Vedi pp. 214-17 [159-64]: ci si riferisce, colà, a un passo di M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 49.

anche il proprio mondo. « Nello stesso luogo dove il mondo moderno della tecnica è nato, si può anche *prepararne un rovesciamento* (Umkehr)... il pensiero può essere modificato solo da un *altro pensiero* che abbia la stessa provenienza e la stessa destinazione. »

In che modo i popoli storici dello « stesso luogo » (l'Europa) possono misurarsi rispetto a questo compito storico (che è poi quello di conquistare un « libero rapporto » verso la tecnica)? Secondo Heidegger, si tratta sempre di approfondire contemporaneamente la via verso il basso (la propria specificità storica e culturale, il passato, l'origine) e la via verso l'alto (il futuro, l'essenza e l'intera « tradizione europea », p. 217 [162]). Il momento dell'intervento attivo e soggettivo nell'emergenza storica del nuovo (Aufbruch) lascia però luogo a un « altro pensiero », che si limita a preparare ciò che deve accadere da sé, ad approfondire ciò che da tempo già accade. Un pensiero che non predica e non cerca di esercitare una leadership esterna, ma di contribuire nei suoi limiti (in seinen Grenzen mitzuhelfen, p. 214 [159]) a questa presa di distanza dalla fascinazione dell'« ora ». La presa di distanza dal nazismo resta perciò in lui, fino alla fine più che mai, presa di distanza da *ogni* ideologia storica.

Ma si tratta di un'impostazione che prevede sempre, da un lato, il più concreto e vivo, che coincide con la vicinanza al più essenziale, e dall'altro il più astratto e morto, che è lontananza dall'essenza. Nel senso di Hölderlin, Heidegger continua a pensare che la lingua tedesca qualifichi proprio i Tedeschi per questo tentativo: e ciò per l'affinità della loro lingua con quella dei Greci antichi.⁹⁰

Tale affinità si riassume in una parola: la lingua tedesca è (come quella greca) la lingua viva di un popolo vivo. I Romani hanno istituzionalizzato il pensiero, l'hanno reso internazionale; la ratio che ha dominato la storia dell'Occidente ha reso internazionale tutta la cultura; ma poiché un pensie-

⁹⁰ *Intervista*, 217 [163]; J.G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, 4° « Discorso », sub finem, p. 84: « per parlare dell'intimo valore della lingua tedesca, bisogna metterla in rapporto con una lingua del suo rango, come per es. quella greca ».

ro e una lingua di tutti è come se non fossero di nessuno (se tutti sono uguali, nessuno è se stesso e anche il problema della comprensione reciproca sfuma): qui si configurerebbe precisamente una dissoluzione della contesa tra individuale (Terra) ed essenza (Mondo) e con ciò il definitivo smarrimento della «vera essenza» che è il loro nesso: appunto, lo sradicamento del mondo occidentale. Heidegger giunge infatti a negare quello che noi abbiamo fatto traducendo l'*Intervista*: la possibilità stessa di una traduzione. «Il pensiero non si può tradurre, come non si possono tradurre le poesie», là dove la traduzione sembra riuscire è solo perché non si traduce affatto ma si parla già, in tutte le lingue mondiali, lo stesso linguaggio matematico.⁹¹

Ma se la vita era quella tensione, ciò che resta è la morte. Diceva Fichte, riecheggiando Herder e Vico: «Nel popolo che parla una lingua viva la cultura dello spirito penetra nella vita; nel caso contrario, cultura e vita vanno ciascuna per la propria strada». E precisava che, per vita, «bisognava intendere la vita originaria scaturita dalla sorgente di ogni vita spirituale, cioè Dio».⁹²

Ascoltiamo ancora Fichte: «I Tedeschi parlano una lingua che vive fin nell'intimo, dove sgorga dalle forze naturali; invece gli altri popoli germanici (come gli Italiani o i Francesi e, in genere, i popoli neolatini: Germani che si sono lasciati romanizzare!) parlano una lingua che solo alla superficie dà segni di vita, ma nel suo intimo è morta» (p. 84). Perciò «i Tedeschi... sono superiori agli altri popoli: possono comprenderli perfettamente, meglio che non si comprendano essi stessi, possono tradurli perfettamente. Al contrario, gli altri popoli potranno comprendere i Tedeschi solo dopo uno studio quanto mai faticoso della lingua tedesca e non saranno mai in grado di tradurre il tedesco vero e proprio» (pp. 85-86).

I *Discorsi alla nazione tedesca*, come è noto, furono det-

⁹¹ *Intervista*, p. 217 [164]; cfr. J.G. Fichte, *Discorsi*, cit., pp. 85-86.

⁹² J.G. Fichte, *Discorsi*, cit., p. 90. Cfr. ivi, p. 92: come Meister Eckhart (e come Schopenhauer), Fichte crede che «pensiero e azione siano forme separate soltanto nel fenomeno; al di là del fenomeno sono ambedue la stessa e unica vita assoluta».

tati sotto l'occupazione napoleonica, sotto «l'esperienza della necessità», e sono impostati sopra una logica di reazione totale: persa l'indipendenza e ogni possibile motivazione pratica per una politica del possibile (di possibilità reali), fondata sulla partecipazione degli interessi e, quindi, sulla paura e sulla speranza, resta solo una politica della necessità intesa come impossibilità. L'unica cosa a cui gli oppressori non hanno pensato è il *pensiero* (la *lingua*, l'*educazione*): questo sarà il punto d'Archimede con cui vincere una battaglia perduta sul campo e che, del resto (anche se Fichte non ci pensava) applicava una massima romana antichissima: *victor non est victor nisi victus fatetur*. Ma il progetto (violento) di sfruttamento dialettico della tensione evidenzia l'unilateralità dello strumento: «Oggi – dichiara infatti Fichte – accade per la prima volta che il perfezionamento della nazione sia affidato alle *classi colte*». La diagnosi del suo tempo è, come sappiamo, impietosa: «La nostra età mi appare come un'*ombra* che vigili sulla propria *salma*». Il fantasma e il cadavere sono tutto ciò che rimane di un'epoca di totale peccaminosità. Ma prendendo sul serio e con profondità⁹³ una qualunque di queste due astrazioni si ristabilirà l'intero perduto. «Anche l'aurora del nuovo mondo è già apparsa... Io voglio per quanto è possibile afferrare i *raggi di questa aurora* e condensarli in uno *specchio*: l'epoca sconsolata, *guardandosi in questo specchio* riacquisterà fede nella propria *esistenza*» (1° «Discorso», sub finem, p. 21). Così facendo, Fichte dichiarava la propria fede non solo nell'Università di Berlino, che allora veniva fondata, ma nell'unico modo possibile per i Tedeschi di risollevarsi: quello per cui, concependo seriamente il nesso inscindibile tra cultura e vita, si deve anche poter rovesciare il principio del *primum vivere deinde philosophari* e realizzare il sogno della magia filosofica: attuare l'«*argomento ontologico*» e recuperare l'*esistenza* a partire dalla *cultura*.

Nonostante la forza di queste risonanze classiche, dobbiamo riconoscere che il pensiero di Heidegger non è «onnipotente» e applica in modo ben diverso l'implicazione

⁹³ Come solo i Tedeschi sanno fare. Cfr. *ivi*, pp. 99-100, 115-16.

reciproca tra pensiero, azione e poesia. E che l'antico schema mistico, forse grazie alla callida junctura tra la lezione nietzscheana e quella husserliana, tenta qui nuove vie.

Non a torto il redattore di « Der Spiegel » ha utilizzato come titolo del suo « scoop » heideggeriano la frase pronunciata nell'*Intervista*: « Ormai solo un dio ci può salvare! » Uno « scoop » tutto particolare, in verità: in cui il *kairos* cronachistico si alimenta di una tempestività testamentaria a un tempo depressa da dieci anni di letargo notarile ed esaltata dallo stupore non ancora dissolto della morte recente dell'autore. Ma dobbiamo chiederci se in quella frase può riassumersi lo spirito fondamentale cui Heidegger aveva guardato e guardava all'attualità o, come si dice, al « mondo ». Da questa frase traspare ancora uno spirito tragico, non dissimile da quello di altri momenti-chiave nella storia della nazione tedesca: Wittenberg, Jena, Versailles: lo spirito dello stato di necessità, del non-poter-altrimenti. Di trovarsi in uno stato di necessità (il concetto-base sul quale si appoggia il pensiero di Carl Schmitt), sia detto nel modo più semplice, può sempre capitare a chiunque e capita continuamente, come si suol dire, nelle migliori famiglie. Ma vi è una specie di stile nazionale prevalente (almeno nella *cultura* tedesca) forse dovuto all'*imprinting* originariamente cristiano e mistico (e non ellenistico-romano) di questa cultura, o alla potente suggestione esercitata da un libro speciale per un popolo speciale (come è stata la Bibbia) sulla formazione popolare di base a partire dalle regioni scismatiche, nel Cinquecento: uno « stile » nazionale che non considererei « tipicamente » contadino eppure che prescrive una reazione altrettanto tipica: l'*interiorizzazione* della necessità stessa.

Raccomandarsi a Dio nella sventura può essere altrove un modo per sciogliersi dalla necessità, per lasciar passare l'onda di piena e ricostruire poi, empiricamente, dalla dispersione della sconfitta una prospettiva di vita. Ma secondo *questo* tipico modo di reagire, l'appello a un Dio è tutt'altra cosa: poiché Dio è tutto in tutto, il mio appello a Dio è immediatamente Dio stesso che si concretizza in me. Egli sta eminentemente nell'uomo interiore e perciò, quando si manifesta, lo fa come « la mia » espressione stessa. Anche quest'ultima acquista perciò un'inevitabile proiezione pro-

fetica che non somiglia affatto alla « speranza ». L'appello a Dio non è un modo per « fare di necessità virtù », per sottrarsi alla stretta momentaneamente invincibile dell'ora accettando la dispersione senza ammettere l'annientamento totale, non è un alleggerimento o uno scadimento tattico verso una « generalità » naturale, verso un livello inferiore quasi-materiale di sopravvivenza fidando nelle riserve e nei depositi che la vita profonda custodisce: è, al contrario, sfiducia spirituale nell'obiettività dello spirito, assunzione di responsabilità assoluta, soprassalto dell'ego. È l'intenzione immediata di trovare nella sconfitta la vittoria, nella massima perdizione il seme della salvezza, nel nulla dell'umiliazione il tutto della riscossa. È insomma, nel fondo, un'identificazione di sé nello *hic et nunc* della sconfitta. Ma questa, in realtà, è un'identificazione col nemico, col vincitore: l'unico che sia rimasto sul campo dopo che io ho concepito la mia sconfitta come annientamento. Una riscossa che eredita il sentimento di totalità assoluta con cui è sentita la sconfitta può certo trasformarsi in volontà di sopraffazione, il che rende probabile una riattivazione del ciclo. L'identificazione col vincitore fa dell'ego tedesco il nemico di se stesso.

Proprio il carattere « aprioristico » che assume una prospettiva di vita ricostruita a partire dall'assolutizzazione dell'esperienza negativa (l'assunzione di quest'ultima come necessaria) la trasforma tendenzialmente in un presupposto inconsapevole destinato ad agire soprattutto in profondità. In prospettiva, ogni nuovo e successivo ricorso all'interiorità e a Dio porterà a riaprire uno scrigno in cui sono raccolti soltanto i cimeli delle passate sconfitte, i tesori di una disperazione astratta che non ha mai avuto riscatto, il patrimonio piccolo-borghese (e non contadino) del risentimento. Forse solo Nietzsche, che predicò l'amore per la terra, seppe guardare a fondo in quello scrigno e il suo pensiero dell'« eterno ritorno » fu la medicina che questo difensore della menzogna e della gioia (due « piante » assai delicate se non coltivate col « concime » dell'astuzia e della festa) volle consigliare alla « serietà » tedesca. Un *recipe* che noi estendiamo volentieri all'*esprit de serieuse*, in generale. Le vittorie tedesche hanno raramente entusiasmato o fortificato lo spirito popolare nella stessa Germania: l'orgoglio militare « te-

desco» sta per lo più soltanto in una grigia e penosa consapevolezza del «dovere», che confina con l'assenza di motivazione: anche qui, lo spirito di necessità toglie ogni entusiasmo e ogni gloria alle «opere» umane, perché non inventano un futuro ma hanno il loro senso dietro le spalle.

Ma Heidegger cerca ed esercita la libertà nel mezzo di tutto l'ente e insieme come possibilità di emergere al di là di tutto l'ente: come attualità e come maturazione. Anche in questa *Intervista*, la tematica della necessità non è impostata solo come abbandono all'essere e al suo co-mando, né come deformazione mistica dell'empirico o sviluppo di una fascinazione del dato. «Volere l'essenza» non è solo un tragico aut aut ma anche un «lungo volere» e una creatività capace di ascolto e bisognosa di ascolto, come quella dei poeti. C'è anche un altro modo di pensare, quello di un pensiero preparatorio, che accetta senza propositi eroico-razionali di rivalsa l'andirivieni della verità. Un pensiero che prepara nella mansuetudine una disponibilità al nuovo e forse al totalmente altro. Un pensiero che è, insieme, disponibilità a riconoscere i fatti, gli uomini e le cose (insomma, il destino) per quello che sono, ad approfondire senza demonizzare (come fa Natorp, che identifica la tecnica col potere e il potere con il diavolo): «Mi sembra che Lei prenda la tecnica in un senso *un po' troppo* assoluto!» (p. 214, *sic*: doch zu absolut). È il rimprovero che Heidegger bonariamente rivolge al suo intervistatore.⁹⁴

⁹⁴ In questo senso non potremmo concludere come R. Marten, *op. cit.*, pp. 158-59, che il pensiero di Heidegger è «l'esatto opposto di ogni dimensionamento dell'immediato (e di ogni temporalizzazione dell'istante)». Ci serve, se mai, un supplemento d'analisi: la stessa tematica di immediatezza e mediazione, di attualità e maturazione, di patria e sradicamento è riferibile al problema del principio di ragione. Ma l'«altro pensiero» non è un'alternativa interna all'epoca e vuol essere, appunto, qualcos'altro! La tomba di Heidegger sta nel cimitero cattolico del suo paese (terra), ma non reca la croce dell'incarnazione (verbum caro) che è una risposta. Reca, invece, una stella (cielo). Tra terra e cielo solo una domanda, la pietà del pensiero.

I – Bibliografia sulla politica di Heidegger fino al 1987

Per una bibliografia generale di e su M. Heidegger rimandiamo a H.-M. Sass, *Martin Heidegger: Bibliography and Glossary*, Philos. Doc. Center, Bowling Green St. Univ., Bowling (Ohio), 1982 (da consultare tenendo presenti le integrazioni fornite da R.A. Bast, *Bericht zur Heidegger-Bibliographie*, Trier, 1983 e, di R.A. Bast – H.P. Delfosse, *Handbuch zum Textstudium von M. Heidegger «Sein und Zeit»*, vol. I: *Stellenindizes/Philosophisch-kritischer Apparat*, Frommann & Holzboog, Stuttgart, 1979). Per un'ottima biografia «provvisoria» di Heidegger, si veda, di W. Biemel, *M. Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbek b. H., 1973. Qui si elencano solo gli scritti di Heidegger e su Heidegger rilevanti per (o comunque relativi a) la questione politico-personale. Importanti documenti dell'attività di Heidegger nel periodo del rettorato sono stati pubblicati, oltre che negli studi di H. Ott (*q.v.*), nelle Appendici A, B, C, della *Dissertaz.* di K.A. Möhling (*q.v.*), e in B. Martin, *Heidegger und die Reform der dt. Universität* (*q.v.*).

SCRITTI DI HEIDEGGER (situazione al 1987)

Eccettuato *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (e successivi, vedi *infra*), i discorsi tenuti da Heidegger nel periodo del suo rettorato all'Università di Friburgo in Brisgovia sono riportati in:

– Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, 1962 (d'ora innanzi cit. come «NH»).

Tale volume, al quale rimandiamo, raccoglie inoltre una serie di documenti (commenti, recensioni ecc.), tratti prin-

cialmente dalla stampa dell'epoca, la cui relazione con il « caso Heidegger » è spesso soltanto indiretta (per una discussione critica dell'impostazione del libro di Schneeberger vedi soprattutto F. Fédier, *Trois attaques contre Heidegger*, cit. più avanti nella presente Bibliografia):

- *Schlageterfeier der Freiburger Universität*, Freiburg, in « Der Alemanne, Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens », 27.V.1933; e in « Freiburger Studentenzeitung », 1.VI.1933 (NH pp. 47-49).
- *Arbeitsdienst und Universität*, in « Freiburger Studentenzeitung », 20.VI.1933 (NH pp. 63-64).
- *Deutsche Studenten*, in « Freiburger Studentenzeitung », 3.XI.1933 (NH pp. 135-36).
- *Gewährung von Vergünstigungen an Studierende der Badischen Hochschulen*, in « Freiburger Studentenzeitung », 3.XI.1933 (NH p. 137).
- *Treuekundgebung* (telegramma di « attestazione di fedeltà » a Hitler in occasione del referendum: Heidegger è uno dei firmatari), in « Freiburger Studentenzeitung », 10.XI.1933 (Abendausgabe); e in « Breisgauer Zeitung », 11.XI.1933 (NH p. 144).
- *Deutsche Männer und Frauen!*, in « Freiburger Studentenzeitung », 10.XI.1933 (NH pp. 144-46).
- *Deutsche Lehrer und Kamaraden! Deutsche Volksgenossen und Volksgenossinnen!* Discorso tenuto alla « Wahlkundgebung der deutschen Wissenschaft », Leipzig, 11.XI.1933, e pubbl. a c. del NS-Lehrbund, Dresden, 1933, pp. 13 sg. in una raccolta dal titolo *Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat* (NH pp. 148-50).
- *Das Geleitwort der Universität*. Articolo per il giubileo della « Freiburger Zeitung », in « Freiburger Studentenzeitung », 6.I.1934, Jubiläumsausgabe (NH p. 171).
- *Der Ruf zum Arbeitsdienst*, in « Freiburger Studentenzeitung », 23.I.1934 (NH pp. 180-81).
- *Mahnwort an das alemannische Volk*, in « Freiburger Studentenzeitung », 23.I.1934 (NH p. 181).
- *Nationalsozialistische Wissenschuhlung*, Freiburg,

- 22.I.1934, in «Der Alemanne», 1.II.1934, Abendausgabe (NH pp. 198-202).
- *An den Reichsführer der Deutschen Studentenschaft*, Freiburg, 6.II.1934 (NH pp. 205-06).
 - *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?*, in «Zu neuen Ufern», suppl. a «Der Alemanne», 7.III.1934 (NH pp. 216-18).
 - *Wege zur Aussprache*, in F. Kerber (a c. di), *Alemannenland. Ein Buch für Volkstum und Sendung*, Stuttgart, 1937, pp. 135-39 (NH pp. 258-62).

Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Breslau, 1933 (discorso tenuto in occasione dell'assunzione ufficiale della carica di rettore, Freiburg, 27.V.1933). La nuova ediz. riveduta: M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität – Das Rektorat 1933-34. Tatsachen und Gedanken*, a c. di H. Heidegger, Frankfurt a. M., 1983, comprende un testo inedito, il cui titolo è appunto «*Das Rektorat 1933-34 etc.*», risalente al 1945. «*Heidegger über Heidegger*», lettera alla redazione di «*Die Zeit*» (Hamburg), VIII, n. 39, 24.XI.1953, p. 18.

Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1953 (trad. it. G. Vattimo – G. Masi, Milano, 1968): contiene, tra l'altro, la famosa frase a p. 152 circa la «innere Wahrheit und Größe» che bisognerebbe scoprire nel movimento nazionalsocialista.

Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, 1959 (trad. it. A. Caracciolo – M. Perotti, Milano, 1973). La nota a: «Aus einem Gespräch von der Sprache», p. 269, contiene un chiarimento circa la soppressione della dedica a E. Husserl nella quinta ediz. (1942) di *Sein und Zeit*.

«*Verhaltensforschung*», in «*Der Spiegel*» (Hamburg), XX, n. 11, 7.III.1966, p. 12 (con F. Himpele *et al.*, *q.v.*). Precisazione di H. Heidegger in risposta all'articolo di N.N., *Heidegger. Mitternacht einer Weltnacht* (*sic!*), *q.v.* «*Nur noch ein Gott kann uns retten!*», in «*Der Spiegel*», XXX, n. 23, 31.V.1976, pp. 193-219 (è l'*Intervista* rilasciata a «*Der Spiegel*» il 23.IX.1966 e pubblicata per volontà di Heidegger soltanto dopo la sua morte).

- Adorno, Th.W., *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a. M., 1964; Id., *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., pp. 102-34 (trad. it., Torino, 1970).
- Ahlers, R., *Technologie und Wissenschaft bei Heidegger und Marcuse*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» (Meisenheim a. G.), XXV, 1971, pp. 575-90.
- Allemann, B., *M. Heidegger und die Politik*, in «Merkur» (Stuttgart), XXI, 1967, 235, pp. 962-97. Ora in O. Pöggeler (a c. di), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Köln-Berlin, 1970.
- Améry, J., *M. Heidegger: der Magus aus Blut und Boden*, in «Libérale Beiträge zur Entwicklung einer freiheitlichen Ordnung» (Neuwied), XII, 1970, pp. 174-86.
- Anders, G., *Nichilismus und Existenz*, in «Die neue (Stockholmer) Rundschau» (Stockholm), 1946, pp. 48-76 (parzialm. ristamp. in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, q.v., pp. 265-67).
- Bakker, R., *Kanttekeningen bij het «Spiegel»-interview*, in «Wijsgerig perspectief op maatschappij en wetenschap» (Amsterdam), XVII, 1976/77, pp. 338-47.
- Ballmer, K., *Aber Herr Heidegger! Zur Freiburger Rektoratsrede*, Basel, 1933.
- Balthasar, H.U. von, *Apokalypse der deutschen Seele*, Salzburg, vol. III, 1939.
- Baumgardt, D., *Rationalism and the Philosophy of Despair: Pre-Nazi German Ethics 1913-1933*, in «Sewanee Review» (Sewanee, Tenn.), LV, 1947, pp. 223-37; Id., *E. Husserl, der Schöpfer der Phänomenologie in der Kant-Gesellschaft*, in «Berliner Tagblatt» (Berlin), XL, n. 271, 11.VI.1931.
- Beyer, W.R., *Herr Heidegger – und die Friedensfrage*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» (Berlin), X, 1962, pp. 1533-53.
- Biemel, W., *Erinnerung an zwei Jahre in Freiburg (1942-44)*, in Martin, B. – Schramm, G. (a c. di), q.v., pp. 71-73.
- Bollack, J. – Wismann, H., *Heidegger. L'incontournable*, in «Actes de la recherche en sciences sociales» (Paris), nn. 5-6, nov. 1975, pp. 157-61.

- Bondy, F., *Zum Thema «M. Heidegger und die Politik»*, in «Merkur», XXI, 1968, pp. 189-92.
- Bondy, F. (a c. di), *À propos de Heidegger: Une lettre de Heidegger à François Bondy*, in «Critique» (Paris), XXIV, 1968, n. 251, pp. 433-35.
- Bondy, F., *Prophet in Frankreich*, in «Weltwoche» (Zürich), XXII, 2.VI.1976, 3.VI.1976.
- Bonvecchio, C., *Prospettive per un'ontologia politica in C. Schmitt*, in «Il pensiero politico di C. Schmitt» (Atti del convegno tenuto a Napoli, 12-14 dicembre 1985, presso l'Istituto italiano per gli studi filosofici).
- Bornkamm, H., *Die Sendung der deutschen Universitäten in der Gegenwart*, in «Volk im Werden» (Leipzig), II, 1934, pp. 25-35.
- Bourdieu, P., *L'ontologie politique de M. Heidegger*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», nn. 5-6, nov. 1975, pp. 109-56.
- Cacciari, M., *Noi, soggetti*, in «Rinascita» (Roma), 1976, n. 27 (ora in M.C., *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Padova 1977).
- Id., *Salvezza che cade. Saggio sulla questione della Tecnica in M. Heidegger*, in «Il Centauro» (Napoli), II (n. 6), 1982, pp. 70-101.
- Id., *Il destino dell'Occidente. Tecnica e nichilismo*, in «Lettera Internazionale» (Roma), IV (n. 13), 1987, pp. 58-61.
- Cassirer, E., *Philosophy and Politics*, in D.Ph. Verene (a c. di), *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-45*, New Haven & London, 1979 (trad. it. Bari, 1981).
- Cassirer, T., *Aus meinem Leben mit Ernst Cassirer*, New York, 1950 (pp. 165-67).
- Cotten, J.P., *Où en est-on sur le thème «Heidegger et la politique»?*, in «Pensée» (Paris), n. 200, 1978, pp. 102-14.
- Cristin, R. (a c. di), *E. Husserl, M. Heidegger. «Fenomenologia»: storia di un dissidio (1927)*, Milano, 1986, pp. 5-58.
- Croce, B., Rec. a: M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung d. dt. Univ.*, (q.v.), in «La Critica» (Napoli), XXXII, 1934, pp. 69-70.
- Dauenhauer, B.P., *Renovating the Problem of Politics*, in

- « Review of Metaphysics » (Washington), XXIX, n. 4, 1976, pp. 626-41.
- De Waelhens, A., *La philosophie de Heidegger et le nazisme*, in « Les temps modernes » (Paris), III, 1947/48, pp. 115-27; Id., *Réponse à cette réponse*, ivi, IV, 1948/49, pp. 374-77 (replica a K. Löwith, *Réponse à M. De Waelhens*, q.v.).
- Fariás, V., *Heidegger et le nazisme*, Verdier, Paris, 1987.
- Faye, J.P., *Heidegger et la « Revolution »*, con una traduzione dei discorsi del rettore dal titolo « Discours et proclamations », in « Méditations » (Paris), 1961, n. 3, pp. 151-59; Id., *Attaques nazies contre Heidegger*, ivi, 1962, n. 5, pp. 137-54.
- Id., *À propos de Heidegger: La lecture et l'énoncé*, in « Critique », XXIII, 1967, n. 237, pp. 288-95.
- Id., *La chaîne de la « dureté »*, in « Études Germaniques » (Lyon), XXXIII, 1968, pp. 283-86.
- Fédier, F., *Trois attaques contre Heidegger*, in « Critique », XXII, 1966, n. 234, pp. 883-904.
- Id., *À propos de Heidegger: Une lecture dénoncée*, in « Critique », XXIII, 1967, n. 242, pp. 672-86.
- Id., *À propos de Heidegger: Le point*, in « Critique », XXXIV, 1968, n. 251, pp. 435-37.
- Ferry, L. – Renaut, A., *Université et système*, in « Archives de Philosophie » (Paris), XLII, 1979, n. 1, pp. 59-90.
- Fischer, K.G., *Philosophische Diskussion?*, in « Argis. Blätter zur Förderung der Humanität » (Krefeld), I, 1953, n. 1, p. 41 sg.
- Franzen, W., Rec. a: O. Pöggeler, *Philosophie u. Politik b. Heidegger (q.v.)*, in « Philosophisches Jahrbuch » (München), LXXX, 1973, pp. 212-16; Id., *Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung « Die Grundbegriffe der Metaphysik » von 1929-30*, in: Kolloquium der Thyssen-Stiftung (q.v.).
- Friedmann, G., *Heidegger et la crise contemporaine de l'idée de progrès*, in « Cahiers internationaux de sociologie » (Paris), XVI, 1954, pp. 118-25.
- Gandillac, M. de, *Deux Documents sur Heidegger: I. Entretien avec M. Heidegger*, in « Les temps modernes », I, 1945/46, n. 4, pp. 713-16.

- Gethmann-Siefert, A., *Heidegger und Hölderlin. Die Überforderung des «Genies» in «dürftiger Zeit»*, in: Kolloquium der Thyssen-Stiftung (q.v.).
- Gmeiner, C.N., *M. Heidegger e o nacional-socialismo*, in «Leopoldianum. Revista de estudos e comunicações» (Santos), II, n. 1, 1975, pp. 26-33.
- Grossner, C., «Was ist ist?», in C.G., *Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophen*, Reinbeck b.H., 1971, pp. 123-35.
- Guzzoni, U., *Bemerkungen zu Heidegger 1933*, in Martin, B. – Schramm G. (a c. di), q.v., pp. 75-80.
- Habermas, J., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M., 1971, pp. 67-92. Riproducono i tre articoli segg.: 1° – J.H., *Mit Heidegger gegen Heidegger denken – Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung – FAZ» (Frankfurt a. M.), n. 170, del 25.VII.1953. Vedi poi, nel *feuilleton* dello stesso quotidiano, ulteriori interventi di lettori, tra cui K. Korn (q.v.), il prof. dell'Università di Münster Heinrich Scholz e lo stesso J.H., sotto il titolo generale «Notwendige Diskussion über Heidegger»: n. 200 del 29.VII.1953; 2° – J.H., *Die große Wirkung. Eine chronistische Anmerkung zu M. Heideggers 70. Geburtstag*, in «FAZ» del 26.IX.1959; 3° – J.H., *Ein anderer Mythos des XX Jahrhunderts*, in «Frankfurter Hefte» (Frankfurt a. M.), XIV, 1959, n. 3, pp. 206-09 (con un seguito, ivi, n. 7, pp. 535-37).
- Id., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni* (trad. it. Elena ed Emilio Agazzi di: J.H., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M., 1985), Bari, 1987, pp. 158-63.
- Id. – Bovenschen, S. et al., *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Frankfurt a. M., 1978, pp. 9-62 (specialm.: I) (discussione tra H. Marcuse, J. Habermas, H. Lubasz e T. Spengler su «Theorie und Politik»).
- Harder, R., Rec. a: M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung d. dt. Universität* (q.v.), in «Gnomon» (Berlin), DC, 1933, pp. 440-42.
- Hartung, R., *Hühnerfeld contra Heidegger*, in «Neue deut-

- sche Hefte. Beiträge zur europäischen Gegenwart » (Gütersloh), VI, 1959/60, n. 59, pp. 254-56.
- Harries, K., *Heidegger as a Political Thinker*, in «The Review of Metaphysics» (Washington), XXIX, 1975-76, pp. 642-69; Id., *idem*, in M. Murray (a c. di), *Heidegger and the Modern Philosophy. Critical Essays*, New Haven-London, 1978, pp. 304-28; Id., Introduzione (p. 467), traduzione di *The Self-Assertion – The Rectorate* (pp. 471-502), in «The Review of Metaphysics», XXXVIII (n. 151), 1985, n. 3.
- Hart, S.L., Rec. a: P. Hühnerfeld, *In Sachen Heidegger* (q.v.), e a: G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* (q.v.), in «Philosophy and Phenomenological Research» (Buffalo, N.Y.), XXIV, 1963-64, pp. 601-03.
- Hartwig, T., *Der Existentialismus. Eine politisch reaktionäre Ideologie*, Wien, 1958.
- Hempel, H.P., *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXII, 1968, pp. 432-40; Id., Rec. a: O. Pöggeler, *Philosophie u. Politik b. Heidegger* (q.v.), in «Philosophischer Literaturanzeiger» (Meisenheim a. G.), XXVI, 1973, pp. 194-96.
- Herrigel, H., *Die politische Universität*, in «Deutsche Zeitschrift. Unabhängige Monatshefte für die politische und geistige Gestaltung der Gegenwart» (München), XLVI, 1932-33, pp. 802-06; Id., *Denker dieser Zeit. Fakultäten und Nationen treffen sich in Davos*, in «Frankfurter Zeitung» Abendblatt (Frankfurt a. M.), LXXIII, 22.IV.1929; Id., *Der Philosoph Heidegger nach Berlin be-rufen*, ivi, LXXIV, 29.III.1930.
- Himpele, F. – Marcuse, L. – Heidegger, M., – Bernet A., «*Verhaltensforschung*», in «Der Spiegel», XX, n. 11, 7.III.1966, pp. 9-12.
- Hochkeppel, W., *Heidegger, die Nazis und kein Ende*, in «Die Zeit», XXXVIII, 6.V.1983.
- Hollerbach, A., *Im Schatten des Jahres 1933: Erik Wolf und M. Heidegger*, in Martin, B. – Schramm G. (a c. di), q.v., pp. 33-47.
- Hopkins, J., *Are Moods Cognitiv? A Critique of Schmitt on*

- Heidegger, in «The Journal of Value Inquiry» (Den Haag), VI, 1972, pp. 64-71.
- Hühnerfeld, P., *Die deutsche Philosophie und das Vaterland. In Sachen Heidegger*, in «Die Zeit», XIV, n. 11, 13.III.1959, pp. 7-8.
- Id., *In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie*, Hamburg, 1959 (München, 1961²).
- Husserl, E., *Lettera a D. Mahnke*, 4.V.1933, in «Nachlaß D. Mahnke» (ms. 862), Universitätsbibliothek Marburg (Handschriften-und Raraabteilung).
- Jaspers, K., *Philosophische Autobiographie*, München, 1977 (alle pp. 92-111 si trova il capitolo su M. Heidegger che K.J. aveva tralasciato nella prima ediz. del 1956). Rec. di N.N., *Ratlos war ich (q.v.)*, in «Der Spiegel», 11.IV. 1977.
- Id., *On Heidegger*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal» (New York), VII, 1978, pp. 107-28; Id., *Heidegger and the Pratical Implications of Philosophy*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal. New School for Social Research», VII, 1978.
- Id., *Notizen zu M. Heidegger*, in H. Saner (a c. di), München, 1978.
- Jünger, E., *Über die Linie*, in «Anteile. M. Heidegger zum 60. Geburtstag», Frankfurt a. M., 1950 (1958⁵), pp. 245-84. (A sua volta, M. Heidegger dedicò a E.J. uno scritto di risposta *Über «Die Linie»*, in «Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für E. Jünger zum 60. Geburtstag», Frankfurt a. M., 1985, pp. 9-45.)
- Kayano, Y., «*Der Shupigeru*» *shi kisba, Aogusutain oyobi Boruhu tono taiwa; 1966 nen 9 gatsu 23 nichi* (Intervista a «Der Spiegel»: colloquio con Augstein e Wolff del 23.IX.1966), in «Jitsuzon Shugi» (Tōkyō), 1976, n. 77, pp. 57-69.
- Kisiel, Th., *Heidegger 1919-33: The University in the Service of Science*, in Kolloquium der Thyssen-Stiftung (q.v.).
- Köchler, H., *Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken M. Heideggers*, Meisenheim/Gl., 1978. (Védine la recensione di R. Margreiter in «Wissenschaft und Weltbild», Wien-Zürich-München, XXV, n. 3, 1979, pp. 191-92.)
- Kockelmans, J.J., *Alcune riflessioni sulla concezione della*

- terra in Heidegger*, in «Humanitas» (Brescia), XXXIII, n. 4, 1978, pp. 445-68.
- Kogawa, T., *Shinjôteki Haideggârian no otoshiana* (La croce della filosofia heideggeriana), in «Kokkaron Kenkyû» (Tôkyô), X, 1976, pp. 8-24.
- Kolloquium der Thyssen-Stiftung in Bochum, 29-31. V. 1986: *Martin Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988: i contributi di H. Ott., E. Nolte, O. Pöggeler, A. Schwan, W. Franzen, T. Kisiel, A. Gethmann-Siefert, E. Vollrath, A. Peperzak (*quos vide*).
- Korn, K., *Warum schweigt Heidegger? Antwort auf den Versuch einer Polemik*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», n. 187, 14.VIII.1953.
- Koyré, A., *L'évolution philosophique de Heidegger*, in «Critique», I-II, 1946, pp. 73-82, 161-83.
- Krämer-Badoni, R., *Heideggers Sätze von 1935*, in «Die Zeit», VIII, n. 34, 20.VIII.1953, p. 14 (risp. a J. Habermas e K. Korn, *q.v.*, nella «FAZ»).
- Krell, D.F., *The Heidegger-Jaspers Relationship*, in «The Journal of the British Society for Phenomenology (Manchester)», IX, n. 2, 1978, pp. 126-29.
- Kriek, E., *Germanischer Mythos und Heidegger'sche Philosophie*, in «Volk im Werden» (Leipzig), II, 1934, pp. 247-49. Ora in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger (q.v.)*, pp. 225-28.
- Krockow, C., Graf von, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über E. Jünger, C. Schmitt und M. Heidegger*, Stuttgart, 1958; Id., *Der Dezisionismus bei E. Jünger, C. Schmitt und M. Heidegger: Seine soziale Funktion und seine sozial-theoretische Bedeutung*, Göttingen, 1954.
- Ladmiral, L.R., *Adorno contra Heidegger*, in «Présences d'Adorno», numero monografico della «Révue d'Esthétique» (Paris), I, 1975, pp. 207-33.
- Landmann, M., «*Heidegger und Hitler*», in M.L., *Das Ende des Individuums. Anthropologische Skizzen*, Stuttgart, 1971, pp. 66-67.
- Laruelle, F., *Nietzsche contre Heidegger. Thèses pour une politique nietzschéenne*, Paris, 1977.
- Le Buhan, D. – De Rubercy, E., *Douze questions posées à J.*

- Beaufret à propos de M. Heidegger, in « Les Lettres Nouvelles » (Paris), XXII, 1974/75, pp. 11-39.
- Lederer, L., *Existencialismus, Heidegger a politika*, in « Déjiny a soucastnost. Kulturné historická revue » (Praha), VII, n. 10, 1965, pp. 9-12.
- Levrat, J., *Heidegger e il nazionalsocialismo*, in « Diorama letterario » (Firenze), VIII n.s. (104-05), 1987, nn. 5-6, pp. 13-16 (trad. da: « Revue d'Allemagne »).
- Lewalter, C.E., *Wie liest man 1953 Sätze von 1935? Zu einem politischen Streit um Heideggers Metaphysik*, in « Die Zeit », VIII, n. 33, 13.VIII.1953, p. 6 (risposta alla presa di posizione di J. Habermas, q.v., sulla « FAZ »).
- Löwith, K., *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, in « Les temps modernes », II, 1946-47, pp. 343-60; Id., *Reponse à M. De Waelhens*, ivi, IV, 1948-49, pp. 370-73 (replica all'articolo di A. De Waelhens, *La philosophie de Heidegger et le nazisme*, q.v.).
- Id., *Heidegger Denker in düftiger Zeit*, Frankfurt a. M., 1953 (Göttingen, 1960²; trad. it. Torino, 1966, 1974²); Id., *Heideggers « Kehre »*, in « Die neue Rundschau » (Frankfurt a. M.), XXII, 1951, n. 4, pp. 48-79; Id., *M. Heidegger Denker in düftiger Zeit*, ivi, XXIII, 1952, pp. 1-27; Id., *Die Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort « Gott ist tot »*, ivi, XXIV, 1953, pp. 105-37.
- Id., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 1960 (trad. it. Napoli, 1967); Id., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, 1986.
- Lübbe, H., *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel-Stuttgart, 1963.
- Lukács, G., *Existentialisme ou marxisme?*, Paris, 1948.
- Id., *Heidegger redivivus*, in « Studi filosofici » (Milano), IX, 1948, n. 1, pp. 177-90; X, 1949, n. 1, pp. 3-16. (Poi in « Sinn und Form » (Potsdam), I, 1949, n. 3, pp. 37-62.)
- Id., *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1954 (trad. it. Torino, 1959).
- Marcuse, H., *Enttäuschung*, in Neske, G. (a c. di), *Erinnerung an M. Heidegger*, Pfullingen, 1977, pp. 162-63.
- Id. – Olafson, F., *Heidegger's Politics. An Interview with H.*

- Marcuse (4.V.1974), in «Graduate Faculty Philosophy Journal» (N.Y.), VI, n. 1, 1977, pp. 28-40 (trad. it. in «Fenomenologia e scienze dell'uomo», Milano, n. 4, 1986, pp. 177-88).
- Id., *Das heikelste Thema der gegenwärtigen Philosophie. Versuch einer Entmythologisierung M. Heideggers*, in «Die Zeit», XIV, n. 18, 30.IV/1.V.1959, p. 9.
- Marten, R., *Heideggers Heimat – Eine philosophische Herausforderung*, in U. Guzzoni (a c. di), *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*, Hildesheim 1980, pp. 136-59.
- Martin, B., *Heidegger und die Reform der deutschen Universität 1933*, in M.B. – Schramm, G. (a c. di), *q.v.*, pp. 49-69.
- Martin, B. – Schramm, G. (a c. di), M. Heidegger. *Ein Philosoph und die Politik*, in «Freiburger Universitätsblätter» (Freiburg i. Br.), XXV (n. 92), 1986, pp. 8-90 (Prefaz. del rettore prof. V. Schupp, intervista di Martin e Schramm a Max Müller e contributi di: A. Hollerbach, B. Martin, W. Biemel, U. Guzzoni, G. Schmidt).
- Marx, W., *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmung des Seins*, Stuttgart, 1961.
- Maurer, R., *Der angewandte Heidegger. H. Marcuse und das akademische Proletariat*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXXVII, 1970, pp. 238-59.
- Id., *Revolution und Kehre. Studien zum Problem gesellschaftlicher Naturbeherrschung*, Frankfurt a. M., 1975. (Vedi recensione di W. Schirmacher in «Philos. Literaturzeitung», XXX, 1977, pp. 8-11.)
- Meller Marcovicz, D., M. Heidegger. *Photos 23.IX.1966 – 16/17.VI.1968* (Ed. Fey distr. Vittorio Klostermann), Stuttgart, 1978.
- Minder, R., *Hebel et Heidegger*, in P. Francastel (a c. di), *Utopies et institutions au XVIII siècle*, Paris, 1963 (pp. 319-30).
- Id., *Heidegger, Hebel und die Sprache von Messkirch*, in «Der Monat» (Berlin), XVIII, 1966, n. 209, pp. 13-23.
- Id., *À propos de Heidegger langage et nazisme*, in «Critique», XXIII, 1967, n. 237, pp. 284-87.

- Miyajima, H., *Haideggâ no Daigaku-bonsbitsuron* (Sull'essenza dell'Università in Heidegger), in «Nippon Seishin Bunka» (Tōkyō), febr. 1934, pp. 141-48.
- Moehling, K.A., *M. Heidegger and the Nazi Party: An Examination*, Phil. Diss., Northern Ill. University DeKalb, 1972 (vedi «Dissertation Abstracts International», XXXIII/04-A, 1978; trad. fr. delle Append. B, C in *Martin Heidegger, Les Cahiers de l'Herne*, n. 45, Paris, 1983); Id., *Heidegger and the Nazi*, in «Listening. Journal of Religion and Culture» (River Forest, Ill.), XII, n. 3, 1977, pp. 92-105.
- Mörchen, H., *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, 1980; Id., *Adorno und Heidegger*, Stuttgart, 1981.
- Mühsam, H., *Die Welt wird eingeklammert. E. Husserl spricht in der Berliner Universität*, in «Vossische Zeitung» (Berlin), n. 134, 12.VI.1931.
- Müller, M., *Ein Gespräch mit Max Müller*, in Martin, B. – Schramm, G. (a c. di), *q.v.*, pp. 13-31.
- Muschg, W., «Zerschwatze Dichtung», in W.M., *Die Zerstörung der deutschen Literatur*, Bern, 1956 (1958³), pp. 93-109.
- Nadeau, R., *Cassirer et Heidegger: Histoire d'un affrontement*, in «Dialogue» (Montreal-Kingston), XII, n. 4, pp. 660-69.
- Nagata, S., *Haideggâ no Daigakuron ni tsuite* (Lo scritto di Heidegger sull'Università), in «Risô» (Tōkyō), LIV, 1935, pp. 105-12.
- Naumann, H., *Germanischer Schicksalsglaube*, Jena, 1934, pp. 68-89 (contro cui polemica E. Kriek in «Volk im Werden», 1934, *q.v.*).
- Neuber, K., Rec. a: O. Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger* (*q.v.*), in «Wissenschaft und Weltbild. Zeitschrift für Grundfragen der Forschung», XXVI, 1973, n. 3, pp. 238-39.
- Neumann, H., *The Man on the Moon? The Question of Heidegger's «Selfassertion of the German University»*, in «Journal of Value Inquiry», XIII, 1979, pp. 274-82.
- N.N. (sigl. «C»), *M. Heidegger. Ein sozialistischer Minister beruft einen Kultur-Reaktionär nach Berlin*, in «Monisti-

- sche Monatshefte. Monatsschrift für wissenschaftliche Weltanschauung und Lebensgestaltung» (Hamburg), XV, 1930, n. 5, pp. 109-111; n. 6, pp. 153-54.
- N.N. (sigl. H.E.), *Der Philosoph Heidegger in die NSDAP eingetreten*, in «Der Alemanne. Kampfblatt d. Nationalsozialisten Oberbadens» (Freiburg i. Br.), III, n. 121, 3.V.1933, p. 2.
- N.N. (sigl. A. von Sch.), *Arbeitsdienst, Wehrdienst, Wissensdienst. Das neue Gesicht der neuen Universität*, in «Freiburger Studenten-Zeitung» (Freiburg i. Br.), XIV, n. 15, 14.VI.1933, p. 2.
- N.N., *Die Universität im neuen Reich (Ein Vortrag von Prof. M. Heidegger)*, in «Heidelberger Neueste Nachrichten» (Heidelberg), n. 150, 1.VII.1933, p. 4.
- N.N., *Schlageterfeier der Freiburger Universität*, in «Der Alemanne. Kampfblatt», III, n. 145, 27.V.1933, p. 6.
- N.N., Rec. a: M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung (q.v.)*, in «Die Hilfe. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und geistige Bewegung» (Berlin), XXXIX, 1933, n. 19, p. 504.
- N.N. (sigl. Dr.-b), *Tragische Existenz. Auseinandersetzung mit der Philosophie M. Heideggers*, in «Germania. Zeitung für das deutsche Volk» (Berlin), LXV, n. 361, 29.XII.1935.
- N.N., Rec. a: M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung (q.v.)*, in «Zeitspiegel» (Berlin), II, 1936, p. 306.
- N.N., *Heidegger (2.)*, voce del Meyers Lexikon, vol. V, Leipzig 1938, VIII ediz., coll. 992-93.
- N.N., *La postura política de M. Heidegger*, in «Arbor. Revista general de investigación y cultura» (Madrid), VII, 1947, pp. 205-13.
- N.N., *Universitätstage 1966. Nationalsozialismus und die deutsche Universität*, Berlin, 1966.
- N.N., *Heidegger. Mitternacht einer Weltnacht*, in «Der Spiegel», XX, n. 7, 7.II.1966, pp. 111-13 (seguono, ivi, n. 11, le reazioni di F. Himpele et al., q.v.).
- N.N., *Philosophen. Ratlos war ich. Heidegger Beziehungem mit dem Nationalsozialismus*, in «Der Spiegel», XXXI, n. 16, 11.IV. 1977, pp. 190-93 (Rec. alla seconda ediz. di: K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie, q.v.*).

- Nolte, E., *Philosophie und Nationalsozialismus*, in Kolloquium der Thyssen-Stiftung (q.v.).
- Olafson, F.A., (vedi Intervista a H. Marcuse sulla politica di Heidegger).
- Osada, A., *Haideggâ no Daigakuron ni tsuite* (Sull'idea di Università in Heidegger), in «Risô» (Tôkyô), marzo 1935.
- Ott, H., *Der junge M. Heidegger. Gymnasial-Konviktszeit und Studium*, in «Freiburger Diözesan-Archiv», CIV (III Folge: XXXVI), 1984, pp. 315-25.
- Id., *Der Habilitand M. Heidegger und das von Schaezler'sche Stipendium*, ivi, CVI (III Folge: XXXVIII), 1986, pp. 141-60.
- Id., *M. Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933-34. I. – Die Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. durch M. Heidegger im April 1933* (in «Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins ('Schau-ins-Land')», CII, 1983, pp. 121-36. II – *Die Zeit des Rektorats von M. Heidegger: 23. April 1933 bis 23. April 1934* (ivi, CIII, 1984, pp. 107-30).
- Id., «Es dürfte eher Entlassung in Frage kommen...». *Der Freiburger Rektor M. Heidegger 1933-34 und das Verfahren gegen H. Staudinger: Ein Bericht über neue Aktenfunde*, in «Badische Zeitung» (Freiburg i. Br.), n. 283, 6.XII.1984.
- Id., *M. Heidegger als Rektor der Universität Freiburg 1933-34*, in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins-ZGO» (Stuttgart), MOGI (Neue Folge: XCIII), 1984, pp. 343-58.
- Id., *Der Philosoph im politischen Zwielficht. M. Heidegger und der Nationalsozialismus*, in «Neue Zürcher Zeitung» (Zürich), CCV, n. 257, 1/4.XI.1984, p. 68.
- Id., *M. Heidegger und die Universität Freiburg nach 1945. Ein Beispiel für die Auseinandersetzung mit der politischen Vergangenheit*, in «Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft» (Freiburg i. Br. - München), CV, 1985, pp. 95-128.
- Id., *M. Heidegger und der Nationalsozialismus*, in Kolloquium der Thyssen-Stiftung (q.v.).
- Ozarowski, J., *Ujawnienie bytu w panstwie. Ontologia i po-*

- lytika M. Heideggera* (La rivelazione dell'essere nello stato: ontologia e politica in Heidegger), in « Studia filozoficzne » (Warszawa), IV, 1971, pp. 87-100.
- Palmier, J.M., *Les écrits politiques de Heidegger*, Paris, 1968 (le pp. 297-331 contengono la riproduzione fotostatica di quattro scritti di E. Kriek).
- Id. – De Towarnicki, F. de, *Conservación con Heidegger*, in « Ideas y valores » (Bogotá), XXXV-VI, pp. 87-96.
- Patri, A., *Un exemple d'engagement politique: M. Heidegger et le nazisme*, in « Le contrat social », VI, 1962, nn. 1-2.
- Id., *À propos de Heidegger: Serait-ce une querelle d'allemand?*, in « Critique », XXXIII, 1967, n. 237, pp. 296-97.
- Peperzak, A., *Mythos und Politik in der Heidegger-Kritik von E. Lévinas*, in Kolloquium der Thyssen-Stiftung (q.v.).
- Petzet, H.W., *Auf ein Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit M. Heidegger 1929-76*, Frankfurt a. M., 1983.
- Pöggeler, O., *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg i. Br.-München, 1972 (1974²); Id., *Die ethisch-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie*, in G.G. Grau (a. c. di), *Probleme der Ethik*, Freiburg i. Br.-München, 1972, pp. 45-81; Id., *Heideggers Selbstdeutung im Lichte der Ereignisse um 1933*, in Kolloquium der Thyssen-Stiftung (q.v.).
- Poliakov, L. – Wulf, J., *Das dritte Reich und seine Denker. Dokumente*, Berlin-Grünwald, 1959, pp. 105-06, 548.
- Pohl, B., *Heideggers und Gehlens Kulturkritik*, in « Eckart » (Witten), XXVII, 1958, pp. 75-78.
- Preve, C., *Una tragedia moderna: M. Heidegger nel 1933*, in « Notiziario dell'Istituto storico della Resistenza di Cuneo » (Cuneo), 1983, n. 23.
- Riecke, H., Rec. a: M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* (q.v.), « Berliner Börsenzeitung » (Berlin), 13. VIII.1933.
- Rosen, S., *Philosophy and Ideology: Reflections on Heidegger*, in « Social Research » (Albany), XXXV, 1968, n. 2, pp. 260-85.
- Rosenmayr, L., *Gesellschaftsbild und Kulturkritik M. Heideggers*, in « Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie » (Wiesbaden), XLVI, 1960, pp. 1-38.

- Rosenzweig, F., *Vertauschte Fronten. Zur Hochschultagung in Davos 1929: Begegnung Cassirer-Heidegger*, in «Der Morgen. Monatsschrift der deutschen Juden» (Berlin), VI, 1930, n. 1, pp. 85-87.
- Rothacker, E., Rec. a: M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* (q.v.), in «Kölnische Zeitung» (Köln), 30.VII.1933.
- Sanz Aleixandre, A., «*Philosophie und Politik bei Heidegger*» – *Un libro de O. Pöggeler*, in «Teorema» (Valencia), III, n. 4, 1973, pp. 569-82.
- Schirbel, P., *Heidegger und die volkstümliche Bildung?*, in «Pädagogische Rundschau» (Ratingen b. D.), X, 1955/56, n. 10, pp. 433-41; n. 11, pp. 481-89.
- Schirmacher, W., *Heideggers Radikalkritik der Technik als gesellschaftlicher Handlungsentwurf*, in «Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy, vol. I: Philosophy of Science. Morality and Culture. Technology and Man», Sofija, 1973, pp. 383-87.
- Schmidt, G., *Heideggers philosophische Politik*, in Martin, B. e Schramm, G. (a c. di), q.v., pp. 83-90.
- Schneeberger, G., *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie*, Bern, 1960; Id., *Nachlese zu Heidegger* (q.v.: citata all'inizio di questa *Bibliografia*).
- Schreiber, M., *Der Philosoph als Führer. Neue Einzelheiten einer künftigen Heidegger-Biographie*, in «Frankfurter Allg. Zeitung», n. 158, 20.VII.1984.
- Schuhmann, K., *Zu Heideggers «Spiegel»-Gespräch über Husserl*, in «Zeitschrift für philos. Forschung», XXXII, n. 4, 1978, pp. 591-612.
- Schürmann, R., *Political Thinking in Heidegger*, in «Social Research» (Albany), XLX, n. 1, 1978, pp. 191-221; Id., *The Ontological Difference and Political Philosophy*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XL, 1979, pp. 99-122; Id., *Principles Precarious? The Origin of the Political in Heidegger*, in Th.J. Sheehan (a c. di), *Heidegger. The Man and the Thinker*, Chicago, 1981, pp. 245-56.
- Schürmann, R., *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, 1982.
- Schwan, A., *Die politische Philosophie im Denken Heideggers*, Köln-Opladen, 1965; Id., *Vorbild oder Verführer? Über den*

- politischen Einfluß von Philosophie: M. Heidegger*, in « Die Zeit » (Feuilleton), XXIV, n. 39, 26.IX.1969, pp. 20-21.
- Id., *Heidegger. Politik und praktische Philosophie. Zur Problematik neuerer Heidegger-Literatur*, in « Philosophisches Jahrbuch » (München), LXXXI, 1974, pp. 148-72; Id., *Heidegger*, voce dello *Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*, a c. di Görres-Gesellschaft, 7^a ediz. rifatta, vol. II, Freiburg-Basel-Wien, coll. 1225-29.
- Id., *Zeitkritik und Politik in Heideggers Spätphilosophie*, in Kolloquium der Thyssen-Stiftung, (q.v.).
- Schweickart, D., *Heidegger and Marx. A Framework for Dialogue*, in Th.J. Sheehan (a c. di), *Heidegger. The Man and the Thinker*, Chicago, 1981, pp. 229-43.
- Sendaydiego, H.B., *Applying Heidegger's « Entschlossenheit » to a Political Matrix*, in « Journal of the West Virginia Philosophical Society » (West Liberty), 1974, pp. 15-17.
- Shimizu, T., *Heideggâ to Maruktûze* (Heidegger e Marcuse), in « Risshô Daigaku bungakubu Ronsô » (Tôkyô), XLV, 1972, pp. 69-85; Id., *Haideggâ to Marukûze* (Heidegger e Marcuse), in « Gendai-Shisô » (Tôkyô), II, n. 10, 1974, pp. 194-205.
- Sitter, B., *Zur Möglichkeit dezisionistischer Auslegung von Heideggers ersten Schriften*, in « Zeitschrift für philos. Forschung », XXIV, 1970, n. 4, pp. 516-35.
- Thiel, M., *M. Heidegger: Sein Werk – Aufbau und Durchblick*, Heidelberg, 1977.
- Thielemans, H., *Existence tragique. La métaphysique du nazisme*, in « Nouvelle revue théologique » (Louvain), LXIII, 1936, pp. 561-79.
- Topitsch, E., *Soziologie des Existenzialismus*, in « Merkur », VII, 1953, pp. 501-18.
- Torgersen, J., *Hitler er dod – leve Heidegger*, in « Verdens Gang » (Oslo), 12.IV.1961.
- Towarnicki, A. de, *Deux documents sur Heidegger: II. Visite à M. Heidegger*, in « Les temps modernes », I, n. 4, pp. 717-24.
- Trotignon, P., *Heidegger. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, 1965.
- Van der Wey, A., *Die filosofische inslag van het National*

- Socialisme*, in «Tijdschrift voor Filosofie» (Louvain), XXX, 1968, pp. 348-65.
- Vietta, E., *M. Heidegger und die Situation der Jugend*, in «Die neue Rundschau» (Berlin-Leipzig), II (XLII, J.g. der Freien Bühne), 1931, pp. 501-11.
- Id., *Heideggers Sätze von 1935*, in «Die Zeit», VIII, n. 34, 20.VIII.1953, p. 14 (risposta alle osservazione di J. Habermas e di K. Korn, q.v., nella «FAZ»).
- Vollrath, E., *Hannah Arendt und Heidegger*, in Kolloquium der Thyssen-Stiftung (q.v.).
- Von Unruh, F.F., *Fichte und der Nationalsozialismus*, in «Die neue Rundschau», II, 1931, pp. 253-61.
- Weil, E., *Le cas Heidegger*, in «Les temps modernes», III, 1947/48, pp. 128-38.
- Willms, B., *Erwartung des Geniestreichs? Politik: M. Heidegger als Zeitgenosse*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», n. 112, 14.V.1977, p. 23.
- Wiplingen, F., *Würdigung eines Denkers? M. Heideggers 80. Geburtstag*, in «Wissenschaft und Weltbild. Zeitschrift für Grundfragen der Forschung», 1969, XXII, n. 3, pp. 175-94.
- Wisser, R., *Martin Heidegger im Gespräch*, in R.W. (a c. di), *M. Heidegger im Gespräch*, Freiburg i. Br.-München, 1970, pp. 67-77.
- Wolff, G., *Haus und Hütte. Eindruck bei einem «Spiegel»-Gespräch*, in G. Neske (a c. di), *Erinnerung an M. Heidegger*, Pfullingen, 1977, pp. 289-91.
- Yuasa, S., *Doitsu no Konogoro: Haideggd no Daigakuron o chûshin toshite*, (L'università tedesca oggi in uno scritto di Heidegger), in «Risô» (Tôkyô), XLIII, 1933, pp. 113-16.
- Zimmermann, M.E., *Heidegger, Ethics and National Socialism*, in «The Southwestern Journal of Philosophy» (Norman, Okl.), V, n. 1, pp. 97-106.
- Zyciński, J., Rec. a: K.G. Moehling, *M. Heidegger and the Nazi-Party* (q.v.), in «Znak», IX, 1978.

II – Contributi bibliografici post 1987

Negli ultimi vent'anni, la personalità propriamente filosofica di Heidegger resta affascinante e stimolante come agli inizi della sua avventura letteraria, ma la furibonda polemica circa la sua « compromissione politica » tende a trovare sempre minore alimento, via via che due schemi fondamentali della öffentliche Ausgelegtheit politico-culturale del primo dopoguerra (« Heidegger uomo spregevole. Heidegger bestia nazista » e « fascista Gentile, stalinista Lukács, nazista Heidegger ») hanno perduto a loro volta il loro fascino. L'intuizione teorica heideggeriana è più inafferrabile di quella degli altri due, e diventa sempre più difficile incrementare la tensione differenziale fra i tre picchi delle ideologie novecentesche se appena ci si allontana dalle immagini conturbanti delle stragi sovietiche e naziste e si esaminano freddamente le coeve miserie socio-culturali italiane ed europee legate al pericolo imminente di una società totalmente amministrata. Pericoli e angosce che, a dir la verità, avevano già trovato nel disincanto di geniali utopie negative come quelle di Orwell e di Koestler le più terribili interpretazioni (come miserie dello spirito forse peggiori della ingenua o « banale » atrocità barbarica del sistema-gulag e del sistema-lager).

Benché, col lento dissolversi della base primaria di ogni orrore (la censura mediatica), quelle « utopie » dovessero via via rivelarsi più veritiere ed esatte di un fatto di cronaca, sulle alte vette del pensiero e della letteratura, come sulla montagna incantata di Thomas Mann, ogni densità dirada: ci vuole un'intelligenza speciale (assente nei polemisti politici) che hanno trasformato quei tre grandi filosofi in maschere da commedia dell'arte per sentire anche di lassù, assieme al gelo del disincanto, l'orribile lezzo della bassura. In effetti, tolto il presupposto teorico che quella nobiltà di

pensiero abbia qualcosa in comune con quella bassura, è tolta l'energia probante di ogni dimostrazione e di ogni controdeduzione.

Per limitarci al nostro Autore, finché l'orrore più profondo nei confronti di Heidegger e del « suo stile di pensiero » (*non* nei confronti della sua adesione politica al nazismo, col quale il « filosofo » Karl Jaspers, che non sentiva il bisogno di un *Aufbruch*, *avrebbe volentieri* collaborato nel '33) continuerà ad avere la fisionomia censoria che ebbe l'« amico » Jaspers nei suoi confronti, altre personalità fragili e appassionate come la sua – in assenza di panacee ermeneutiche come la psicanalisi freudiana e la sociologia marxista – sogneranno sempre un documento nazista o una virgola nazista in un documento lontanamente riferibile a Heidegger per completare il sillogismo che le dispensi dalla fatica del comprendere. Eppure, come nel Klondike, nessuno sforzo è troppo caro pur di ricavare da tonnellate di spazzatura, sempre la stessa, un grammo di prova. Uno « scoop » vale oro. Potere consolatorio del principio di ragione: datemi un altro indizio e continuerò a interpretarvi il mondo! La filologia dell'odio impotente e la passione legalitario-criminogena che rovescia l'onere della prova sull'accusato, possono sempre aspirare a pareggiare la ragioneria della morte per evaporazione. *Causa aequat effectum*. Nel quale tuttavia chi non consente a priori (chi non era già d'accordo prima) può sempre vedere la « prova del diritto e del rovescio » (la pepita è troppo piccola e forse è l'ultima). Del resto, a parte la pura follia di considerare il nazismo una posizione filosofica (così K. Löwith ed E. Faye), questa *ricerca affannosa di « prove »* dell'esser-Heidegger-uomo spregevole-&-bestia nazista non ha più senso *dopo le precisazioni di Fédier* contro « Der Spiegel » nei numeri 234, 242 e 251 di « Critique » (1966/68: « uomo spregevole ») e *dopo la pubblicazione da parte di H. Heidegger* di tutte le documentate esternazioni naziste (e non solo degli occasionali « Heil Hitler! ») del padre, nei mesi del rettorato e anche oltre, nel vol. XVI della *Gesamtausgabe* (2000: « bestia nazista »). Quest'ultimo volume, *Reden u. andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, Frankfurt a.M., 2000, a c. di Hermann Heidegger, ha infatti sostituito, corretto e integra-

to a tutti gli effetti la vecchia *Nachlese* del 1962 di Guido Schneeberger.

Ecco perché, illuminati dall'esperienza, non faremo per l'ultimo ventennio quello che nella prima edizione abbiamo fatto fino al 1988: non citeremo cioè in bibliografia («a pioggia») qualunque documento purché stampato, ma solo due gruppi di interventi: quelli che non sono animati dall'antica ansia dello scoop, e quelli che, anche essendolo, possono rendere superflua la consultazione di tanti altri (sia per propria virtù, sia anche soltanto per la selezione della più recente produzione critica e storica da essi citata e trattata). Ecco dunque una competente raccolta di tali testi tra cui, eccellente, l'ultimo:

Bourdieu, P., *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, 1988.

Farias, V., *Heidegger und der Nationalsozialismus, mit einem Vorwort von J. Habermas*, Frankfurt a. M., 1989 (trad. it. dall'ediz. francese *Heidegger et le nazisme*, Lagrasse, 1987, di M. Marchetti e P. Amari, Bollati Boringhieri, Torino, 1988).

Ferry, L. – Renaut, A., *Heidegger et les modernes*, Paris, 1988.

Ott, H., *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a. M.-New York 1988 (trad. it. di F. Cassinari, SugarCO, Milano, 1990).

AA.VV., *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, 1988 (trad. it. di C. Tatasciore, a c. di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 1992).

Mohler, A., *Die konservative Revolution in Deutschland 1919-1932*, Darmstadt, 1989.

Wolin, R., *The Politics of Being. The political. Thought of Martin Heidegger*, New York, 1990.

Kemper, P., *Martin Heidegger – Faszination u. Erschrecken: die politische Dimension einer Philosophie*, Frankfurt a. M.-New York, 1990.

Marini, A., *Il filosofo e l'effettuale: riflessioni in margine al «caso Heidegger»*, in A. Monti (a c. di), *Sul nazismo di Martin Heidegger. La scelta politica come fattualità del pensare*, Parma, 1991, pp. 11-53. Ediz. ted. *Der Philosoph*

- und das Wirkliche. Anmerkungen zum «Fall Heidegger»*, in Reinhard Margreiter & Karl Leidlmaier (a c. di), *Heidegger: Technik – Ethik – Politik*, Würzburg, 1991, pp. 193-204.
- Gander, H.H. (a c. di), *Europa u. d. Philosophie*, Frankfurt a. M., 1993.
- Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland*, Carl Hanser Verlag, München-Wien, 1994 (ed. it. a c. di M. Bonola, Longanesi, Milano, 1996).
- Heidegger, M., *Scritti politici (1933-1966)*, prefazione, postfazione e note di François Fédier, edizione italiana di Gino Zaccaria, Piemme, Casale M., 1998.
- Heidegger, M., *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*, (23.IX.1956), in «Reden u. andere Zeugnisse eines Lebensweges» (vol. 16 della M.H. Gesamtausgabe a cura di M. Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2000), § 253, pp. 652 (+815-18).
- Faye, E., *Heidegger/L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, 2005.
- Lazzari, R., «Bibliografia della critica», in M. Heidegger, *Essere e tempo*, «I Meridiani», Mondadori, Milano, 2006, pp. 1527-28.
- AA. VV., *Heidegger à plus forte raison*, Fayard, Avant-propos di François Fédier, 2007.
- «Heidegger-Jahrbuch» nn. 4 e 5, München, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, 2009.
- Zaborowski, H., «Eine Frage von Irre und Schuld?» *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M., 2010.

ORMAI SOLO UN DIO CI PUÒ SALVARE
INTERVISTA CON LO «SPIEGEL»

Avvertenza

Il testo dell'*Intervista* viene ripubblicato nella nostra traduzione del 1987, corretto e integrato tra parentesi quadre [] in base alla versione autentica dell'*Intervista* stessa, stabilita dal dr. Hermann Heidegger prima nel vol. *Antwort – Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg v. Günther Neske e Emil Kettering, Neske, Pfullingen, 1988, pp. 81-111, poi nel vol. XVI della *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2000, § 253: «Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23 Sept. 1966)», pp. 652-83 (alle pp. 815-18 una Nota dettagliata sulla formazione del testo definitivo, tradotta in M. Heidegger, *Scritti politici 1933-1966*, a c. di François Fédier, trad. it. di G. Zaccaria, pp. 65-68).

Le note siglate *S.* risalgono alla redazione di «Der Spiegel», quelle siglate *H.H.* al dr. Hermann Heidegger curatore del testo autentico approvato da Heidegger, quelle siglate *M.* al curatore italiano.

SPIEGEL

Prof. Heidegger, abbiamo ripetutamente constatato che alla Sua opera filosofica fanno un poco ombra eventi, sia pure di breve durata, che sono accaduti durante la Sua vita e che non sono mai stati chiariti; [o perché Lei era troppo orgoglioso per farlo o perché lo ha considerato inutile?]

HEIDEGGER

Intende riferirsi al 1933?

SPIEGEL

Sì, prima e dopo. Vorremmo collocare questo 1933 in un contesto più ampio e di qui arrivare ad alcuni problemi che sembrano importanti, come per esempio: che possibilità vi sono di influire, a partire dalla filosofia, sulla realtà effettuale, compresa la realtà politica? [Vi sono ancora tali possibilità e, se sì, come si configurano?]

HEIDEGGER

Si tratta certo di problemi importanti, chissà se sono in grado di dare a tutti una risposta! Ma, innanzi-

tutto, devo dire che prima del mio rettorato non mi ero mai in alcun modo occupato di politica. Nel semestre invernale 1932/33 ero in congedo e per lo più passavo il mio tempo su, nella mia baita.

SPIEGEL

E come accadde che Lei diventò rettore dell'Università di Friburgo?

HEIDEGGER

Nel dicembre 1932 il mio vicino di casa von Möllendorf, ordinario di anatomia, fu eletto rettore. La data di presa di servizio del nuovo rettore, in questa Università, è il 15 aprile. Nel semestre invernale appena trascorso avevamo parlato spesso della situazione, [non solo di quella politica ma in particolare delle Università, e della condizione,] in parte priva di prospettive, degli studenti. Il mio giudizio fu: per quanto io riesca a capire, resta soltanto una possibilità, quella di tentare di correre ai ripari con le forze costruttive ancora effettivamente vitali!

SPIEGEL

Dunque Lei vedeva un nesso tra le condizioni dell'Università tedesca e la situazione politica tedesca in generale?

HEIDEGGER

Naturalmente avevo seguito i fatti politici tra il gennaio e il marzo del 1933 ed avevo anche occasional-

mente parlato di essi con colleghi più giovani. Ma il mio lavoro era stato dedicato a una interpretazione piuttosto impegnativa del pensiero presocratico. All'inizio del semestre estivo ero tornato a Friburgo. Nel frattempo, il 16 aprile, il prof. von Möllendorf aveva preso servizio come rettore. Esattamente due settimane più tardi, egli fu sollevato dal suo incarico¹ dall'allora Ministro della cultura del Baden, [Wacker]. Il pretesto, probabilmente gradito, a questa decisione del Ministro era stato il fatto che il rettore aveva proibito di appendere nell'Università il cosiddetto «manifesto sugli Ebrei».

SPIEGEL

Il sig. von Möllendorf era socialdemocratico. Come si comportò dopo la sua deposizione?

HEIDEGGER

Lo stesso giorno della sua deposizione von Möllendorf venne da me e disse: «Heidegger, adesso il rettorato dovete assumerlo voi». Feci presente che mi mancava la benché minima esperienza nel campo dell'amministrazione. Ma l'allora pro-rettore Sauer (teologia) insistette a sua volta perché mi candidassi

¹ Così Heidegger. In base a ricerche d'archivio, H. Ott, *M. Heidegger als Rektor der Universität Freiburg 1933/34*, in «Z.f.t für die Geschichte des Oberrheins», n. 132, 1984, p. 348, ha precisato che Möllendorf, «da onesto democratico» si sarebbe dimesso non potendo sopportare il pensionamento forzato di ebrei e ariani inaffidabili recentemente previsto dalla legge, lavorando però, contestualmente, per far eleggere HEIDEGGER e circondarlo da un Senato di colleghi moderati. (M.)

alle nuove elezioni rettorali in quanto sussisteva il pericolo che, altrimenti, sarebbe stato nominato rettore un funzionario. Colleghi più giovani, coi quali già da parecchi anni avevo discusso i problemi di un nuovo volto dell'Università, mi assalirono incitandomi ad assumere il rettorato. Esitai a lungo. Alla fine mi dichiarai pronto ad assumere la carica, solo nell'interesse dell'Università, se mi fosse stato assicurato il consenso unanime del *Plenum*. Invece i dubbi circa la mia attitudine al rettorato rimasero, cosicché io, ancora la mattina del giorno stabilito per le elezioni, mi recai in rettorato e dichiarai al collega deposto von Möllendorf, che era presente, e al prorettore Sauer che non potevo assumere l'incarico. Entrambi i colleghi mi risposero che l'elezione era stata preparata in modo che io, ormai, non potevo più ritirare la mia candidatura.

SPIEGEL

A questo punto Lei si dichiarò definitivamente disponibile. Come si configurò in seguito il Suo rapporto con i nazionalsocialisti?

HEIDEGGER

Il secondo giorno dopo il mio insediamento comparve in rettorato con due accompagnatori il «capo degli studenti» e pretese di nuovo l'affissione del manifesto contro gli ebrei. Io rifiutai. I tre studenti si allontanarono facendomi sapere che la proibizione sarebbe stata comunicata alla Direzione studen-

tesca del Reich. Dopo alcuni giorni arrivò una comunicazione telefonica dell'Ufficio scuole superiori delle Sezioni d'Assalto (SA), che faceva parte della Direzione Suprema delle SA stesse, da parte del capogruppo delle SA, dott. Baumann. Questi pretendeva l'affissione del suddetto manifesto come già si era creduto opportuno fare in altre Università. In caso di rifiuto avrei dovuto aspettarmi una deposizione dal mio ufficio, se non addirittura la chiusura dell'Università. [Io rifiutai e] tentai di ottenere l'appoggio al mio divieto da parte del Ministro badense della cultura. Costui dichiarò che non era in grado di intraprendere alcunché contro le SA. Tuttavia io non ritirai il mio divieto.

SPIEGEL

Fin'ora la circostanza non era nota in questi termini.

HEIDEGGER

Il motivo, l'unico e il solo, che mi indusse ad accettare il rettorato è già indicato nella mia prolusione friburghese dell'anno 1929 *Cos'è la metafisica?* [(p. 8)], dove si dice: «I territori delle scienze sono tra loro separati. Il loro modo di trattare i rispettivi oggetti è radicalmente diverso. Questo molteplice scollamento delle discipline può oggi ancora ottenere un significato unitario soltanto attraverso l'organizzazione tecnica delle Università e delle Facoltà e grazie alla finalizzazione pratica delle specialità. Per contro, il radicamento delle scienze nel loro fonda-

mento essenziale è venuto meno». Ciò che io ho tentato durante il mio ufficio nei riguardi di questa situazione – nel frattempo oggi degenerata fino all'estremo – delle Università, è esposto nel mio discorso di rettorato.

SPIEGEL

Cerchiamo ora di vedere se e come questa dichiarazione del 1929 corrisponda a ciò che Lei disse nel 1933 nella Sua prolusione rettorale. Stralciamo qui una frase dal contesto: «La molto decantata 'libertà accademica' viene cacciata via dall'Università tedesca; questa libertà, infatti, non era genuina perché era soltanto negativa». Crediamo di poter supporre che questa frase esprima almeno una parte delle concezioni dalle quali, ancora oggi, Lei non si allontana.

HEIDEGGER

Sì, ne sono ancora convinto. Perché questa «libertà» accademica è stata [in sostanza puramente] negativa; [*libertà dalla*] preoccupazione di dedicarsi appieno a quella riflessione e a quella meditazione che lo studio scientifico richiede. D'altro canto se la frase da Lei estrapolata non dovesse essere presa a sé, ma letta nel suo contesto, risulterebbe evidente che cosa avevo voluto dire con «libertà negativa».

SPIEGEL

Bene, questo si capisce. Tuttavia noi crediamo di ravvisare un tono nuovo, nel Suo discorso di retto-

rato, laddove Lei, quattro mesi dopo la nomina di Hitler a cancelliere del Reich, parla, per esempio, della «grandezza e magnificenza di questa [rottura]».

HEIDEGGER

Sì, e ne ero anche convinto.

SPIEGEL

Potrebbe illustrarcelo un po' meglio?

HEIDEGGER

Volentieri. Non vedevo allora nessun'altra alternativa. Nella generale confusione delle idee e delle tendenze politiche di [trentadue] partiti si trattava di trovare una posizione nazionale e soprattutto sociale, all'incirca nel senso del tentativo di Friedrich Naumann.² Potrei qui, ma solo a mo' di esempio,

² F.N. (1860-1919) fu una eccezionale figura di politico, in Germania. Teologo e parroco evangelico, fu tra i fondatori del movimento cristiano-sociale. Nel 1890 definì la Socialdemocrazia, col suo «chiliasma intramondano», come la «grande eresia della chiesa evangelica». Militò dapprima nella «Missione Interna» di J.H. Wichem, poi nel «Congresso Evangelico-Sociale» fondato da A. Stoecker, dove guidò l'ala liberale dei «giovani cristiano-sociali». Fondò nel '94 la rivista «Die Hilfe» per combattere i provvedimenti illiberali del Kaiser. Condivise nel '95 le tesi di Max Weber circa la necessità che il «socialismo» si assumesse responsabilità nazionali. Collegò strettamente la difesa dei diritti civili all'interno, con la proiezione nazionale in politica estera. Nel '96 fondò a Erfurt l'«Associazione Nazionale-Sociale» e tenne costantemente un atteggiamento di rispettosa attenzione critica nei riguardi della Socialdemocrazia, di cui criticò la «ristrettezza marxista» (die marxistische Enge), il moralismo e l'internazionalismo. Sconfitto alle elezioni del 1903, sciolse l'Associazione ed entrò nel partito liberale, dove operò fino alla fine come deputato indipendente, mediatore tra partiti borghesi e socialisti. Nell'immediato dopoguerra appoggiò il

citare un articolo di Eduard Spranger che va molto più in là del mio discorso di rettorato.³

SPIEGEL

Quando comincio ad occuparsi della situazione politica? I [trentadue] partiti, infatti, c'erano da parecchio tempo. Milioni di disoccupati c'erano già nel 1930.

HEIDEGGER

In quel tempo io ero ancora completamente occupato dai problemi sviluppati in *Essere e tempo* (1927) e negli scritti e conferenze degli anni successivi: problemi fondamentali del pensiero che, [indi-

presidente socialdemocratico F. Ebert mirando a un rinnovamento istituzionale, di cui i socialdemocratici e la sinistra borghese fossero promotori. Eletto a Berlino nelle liste del Partito Democratico Tedesco (DDP), entrò nell'Assemblea Costituente dove combatté invano l'opinione dilagante che il sistema proporzionale fosse «il più giusto»: dichiarò che «il sistema parlamentare e la proporzionale si escludevano a vicenda». Il suo sforzo più costante fu quello di portare nello Stato le masse dei lavoratori. Fondò nel 1918 una «Scuola Superiore di Politica». (M.)

³ L'articolo apparve nella rivista «Die Erziehung», a c. di A. Fischer, W. Flitner, Th. Litt, H. Nohl e E. Spranger, 1933, p. 401 sg. (S.)

Spranger fu, accanto a Jaspers, il più importante continuatore del progetto diltheyano di una «psicologia reale» dell'uomo intero. Tutta la redazione della rivista citata era composta da allievi di Dilthey. In alcuni articoli del 1933-34 la rivista salutò con entusiasmo la «deutsche Erhebung» e i «begeisterten Tage des März» (pp. 408, 413) liquidando senza nostalgia in nome dell'Erneuerung (p. 409) e di un più ampio Lebensraum germanico (p. 402), dell'eugenetica, della nobiltà del sangue e della bodenständige Heimatstreue (p. 403) marxismo e democrazia, liberalismo e... psicanalisi, e impostando sul motivo del «diventare un popolo» (p. 403), in nome di Herder, Fichte, Pestalozzi e dell'indimenticabile 1810, le prospettive dell'educazione nazionale. Il termine «rottura» (Aufbruch) ricorre frequentemente tra Pasqua e Pentecoste del 1933 (cfr. p. 402). Spranger ne fa un motto nel breve articolo intitolato, appunto, *Aufbruch und Umbruch* (pp. 529-33). (M.)

rettamente], riguardano anche le questioni nazionali e sociali. In quanto docente all'Università, il mio primo obiettivo era il senso delle scienze e, quindi, la determinazione del compito dell'Università stessa. Questa preoccupazione è enunciata nel titolo del mio discorso di rettorato *L'autoaffermazione dell'Università tedesca*. Un simile titolo non fu osato in nessun discorso di rettorato dell'epoca. Ma chi, tra coloro che polemizzano contro questo discorso, lo ha letto attentamente, meditato e interpretato in base alla situazione di allora?

SPIEGEL

Autoaffermazione dell'Università, in un mondo così turbolento, non fa l'effetto di essere [piuttosto inadeguato]?

HEIDEGGER

Come sarebbe? – *L'autoaffermazione dell'Università* è un titolo che va contro la cosiddetta « scienza politica » che, già allora, si invocava nel partito e nelle organizzazioni studentesche nazionalsocialiste. Questa espressione aveva allora ben altro senso; essa significava non già politologia, come oggi, bensì: [che] la scienza in quanto tale, il suo senso e il suo valore, vengono stimati in base all'utilità che hanno di fatto per il popolo. È l'opposizione a questa politicizzazione della scienza che propriamente viene enunciata nel discorso di rettorato.

SPIEGEL

Abbiamo capito [bene: mentre] Lei rendeva partecipe l'Università di quello che allora sentiva come una «rottura», intendeva anche affermarne l'indipendenza contro tendenze, che altrimenti sarebbero forse state preponderanti, le quali non avrebbero più riconosciuto all'Università la sua peculiarità?

HEIDEGGER

Certo, ma l'autoaffermazione doveva insieme, [positivamente, farsi carico del] compito di riconquistare un senso nuovo, rispetto alla organizzazione soltanto tecnica dell'Università, in base alla presa di coscienza della tradizione del pensiero occidentale-europeo.

SPIEGEL

Professore, dobbiamo intendere le sue parole nel senso che Lei allora riteneva di poter ottenere un risanamento dell'Università insieme coi nazionalsocialisti?

HEIDEGGER

Non è l'espressione esatta: non «insieme coi nazionalsocialisti», bensì: l'Università doveva rinnovarsi in base a una propria presa di coscienza e guadagnare in tal modo una stabile posizione rispetto al pericolo della politicizzazione della scienza – nel senso sopra indicato.

SPIEGEL

E perciò Lei, nel Suo discorso di rettorato, proclamò questi tre capisaldi: « Servizio del lavoro », « Servizio di difesa », « Servizio del sapere ». In tal modo [dunque, secondo la Sua opinione,] il « Servizio del sapere » sarebbe stato elevato a una posizione paritaria che i nazionalsocialisti non gli avrebbero concesso?

HEIDEGGER

Non si tratta di « capisaldi ». Se Lei legge attentamente: il servizio del sapere sta bensì, nella enumerazione, al terzo posto ma, in base al suo senso, è collocato al primo posto. Da meditare resta che lavoro e difesa, come ogni fare umano, vengono fondati su un sapere e vengono da esso illuminati.

SPIEGEL

Noi dobbiamo tuttavia – [e finiamo subito con queste fastidiose citazioni!] – menzionare ancora una frase che non riusciamo a immaginare Lei possa oggi ancora sottoscrivere. Lei disse nell'autunno 1933: « Non teoremi e 'idee' siano le regole del vostro essere. Il Führer stesso e solo lui è la realtà effettuale tedesca dell'oggi e del domani e la sua legge ».

HEIDEGGER

Queste frasi non si trovano nel discorso di rettorato, ma soltanto nella locale « Freiburger Studentenzeitung » all'inizio del semestre invernale 1933/34. [Mentre assumevo] il rettorato, avevo ben chiaro

che senza compromessi non ce l'avrei fatta. Le frasi citate, oggi non le scriverei più. Cose del genere non le ho più dette già nel 1934. [Ma ripeterei anche oggi, e oggi più che mai, il discorso dell'« autoaffermazione dell'Università tedesca », ovviamente, senza riferimento al nazionalsocialismo. Al posto del « popolo » c'è ora la società. Piuttosto: questo discorso cadrebbe anche oggi nel vuoto, come allora.]

SPIEGEL

Possiamo porre un'altra domanda interlocutoria? In questo colloquio, è risultato fin'ora chiaro che il Suo comportamento nell'anno 1933 si mosse tra due poli. Primo: Lei dovette dire certe cose *ad usum Delphini*. Questo era uno dei poli. L'altro polo era però più positivo; e Lei lo esprime così: « Avevo la sensazione che qui c'era qualcosa di nuovo, che questa era una rottura ».

HEIDEGGER

È proprio così.

[SPIEGEL

Tra questi due poli, data la situazione, è del tutto verosimile che...

HEIDEGGER

Certo. Ma devo sottolineare che la locuzione *ad usum Delphini* dice troppo poco. Io credevo allora

che, nel confronto col nazionalsocialismo, si potesse aprire una nuova strada, l'unica possibile per un rinnovamento.]

SPIEGEL

Lei sa che a questo riguardo Le vengono mosse alcune accuse che riguardano la Sua collaborazione con l'NSDAP e le sue organizzazioni, accuse che per il più vasto pubblico restano tuttora senza smentita. Per esempio, Le è stato rimproverato di aver preso parte a falò di libri condotti dalle organizzazioni studentesche o dalla Hitler-Jugend.

HEIDEGGER

Io ho proibito il falò di libri che avrebbe dovuto aver luogo davanti al palazzo dell'Università.

SPIEGEL

Poi Le è stato rimproverato di aver fatto eliminare dalla Biblioteca dell'Università o del Seminario filosofico libri di autori ebrei.

HEIDEGGER

Come direttore del Seminario, potevo disporre soltanto di quella Biblioteca. Non ho accolto le reiterate diffide a togliere i libri degli autori ebrei. Vecchi partecipanti a miei seminari di allora possono testimoniare, ancor oggi, che non solo non furono tolti libri di autori ebrei ma che questi autori, soprattutto

Husserl, continuarono ad essere citati e discussi come prima del 1933.

SPIEGEL

[E noi ne prendiamo atto. Ma] come spiega Lei il sorgere di simili voci? Si tratta di malignità?

HEIDEGGER

In base alla mia conoscenza delle fonti potrei supporlo; ma le motivazioni della calunnia stanno più in profondità. L'assunzione del rettorato è probabilmente solo un pretesto, non il motivo determinante. Per questa ragione probabilmente, la polemica avvamperà sempre di nuovo ogni volta che vi sarà un pretesto.

SPIEGEL

Anche dopo il 1933 Lei ebbe studenti ebrei. Il Suo rapporto con alcuni di questi studenti ebrei, [anche se non con tutti,] deve essere stato cordiale, [anche dopo il 1933]?

HEIDEGGER

Il mio comportamento rimase, dopo il 1933, immutato. Una delle mie prime e più dotate allieve, Helene Weiss, che più tardi emigrò in Scozia, allorché il suo dottorato nella locale Facoltà divenne impossibile, lo ottenne a Basilea con un lavoro [molto importante] su *Causalità e casualità nella filosofia di Aristotele*, stampato a Basilea nel 1942. Alla fine della Prefazione

l'autrice scrive: «Il tentativo di una interpretazione fenomenologica che qui presentiamo nella sua prima parte è stato possibile grazie alle interpretazioni inedite della filosofia greca di Martin Heidegger».

Ecco qui una copia del lavoro, con dedica autografa dell'autrice [inviatami nell'aprile 1948]. Prima della sua morte ho anche fatto visita più volte alla dott. Weiss a Basilea.⁴

SPIEGEL

Lei fu a lungo in amicizia con Jaspers. Dopo il 1933 questa relazione cominciò a sfaldarsi. Corre voce che questo offuscamento debba essere interpretato in rapporto al fatto che la moglie di Jaspers era ebrea. Può dire qualcosa in proposito?

HEIDEGGER

Fui in amicizia con Karl Jaspers a partire dal 1919; ho fatto visita a lui e a sua moglie a Heidelberg nel semestre estivo del 1933 [in occasione di una conferenza]. Karl Jaspers mi ha spedito tutte le sue pubblicazioni degli anni tra il 1934 e il 1938 «con cordiali saluti». [Eccole qui.]

SPIEGEL

[Qui sta scritto «cordiali saluti», ma i saluti non sarebbero «cordiali» se vi fosse stato un dissapo-

⁴ Su indicazione di H. Heidegger correggiamo qui il testo dell'*Intervista*, che recava: «Bruxelles». (M.)

re⁵... Altra consimile domanda:] Lei è stato allievo del Suo predecessore ebreo sulla cattedra di filosofia dell'Università di Friburgo, Edmund Husserl. Fu lui a raccomandarla alla Facoltà come proprio successore nell'ordinariato. Il Suo rapporto con lui non può che essere stato di gratitudine.

HEIDEGGER

Lei conosce certamente la dedica di *Essere e tempo*.

SPIEGEL

Naturalmente.

[HEIDEGGER

Nel 1929 ho curato il volume in suo onore per il settantesimo compleanno e tenuto il discorso durante la festa in casa sua (stampato nel maggio anche nelle «Comunicazioni accademiche».)

SPIEGEL

Ma più tardi si arrivò ad un offuscamento del rapporto. Può e vuole Lei dirci a cosa tale offuscamento sia stato attribuibile?

HEIDEGGER

Le differenze, oggettivamente, si accentuarono. Al-

⁵ [Il libro che Heidegger mostra è *Vernunft und Existenz*. Inoltre Heidegger mostra l'opera di Jaspers «*Descartes und die Philosophie*, con una dedica di Jaspers a Heidegger dell'anno 1937». (H.H.)]

l'inizio degli anni Trenta Husserl liquidò pubblicamente Max Scheler e me in termini che in quanto a chiarezza non lasciarono nulla a desiderare. Che cosa abbia indotto Husserl a prendere così pubblicamente le distanze dal mio pensiero non ho potuto appurarlo.

SPIEGEL

Quale ne fu l'occasione?

HEIDEGGER

A Berlino, Husserl parlò davanti a 1600 ascoltatori. Heinrich Mühsam ne ha riferito in uno dei grandi giornali berlinesi [in termini di « una specie di atmosfera da palazzo dello sport »].⁶

⁶ Il testo dello « Spiegel » recava: « ... parlò davanti a degli studenti nel Palazzo dello Sport di Berlino. Erich Mühsam... ». Due errori in una riga: Erich M. (scrittore espressionista anarchico, membro del C.C. della Repubblica Consigliare Bavarese, condannato a quindici anni e poi assassinato nel campo di concentramento di Oranienburg nel 1934) non ha evidentemente nulla a che fare col giornalista Heinrich M., al quale si riferisce Heidegger. La nostra traduzione segue anche qui la correzione proposta dal figlio del filosofo e curatore di varie sue opere, lo storico friburghese dr. Hermann Heidegger, in base all'evidenza e, pare, all'audizione del testo registrato dell'*Intervista*. Husserl parlò, come è noto, nell'Auditorium Maximum dell'Università, ma la conferenza era aperta alla cittadinanza e vi presenziarono anche moltissime autorità politiche, diplomatiche e accademiche. Si tratta, come è chiaro, di un ricordo impreciso di Heidegger o, meglio, di un concetto esatto espresso, al vivo, in modo ellittico: Heidegger ricordava soprattutto l'articolo di Mühsam. L'atmosfera, che il giornalista della « Vossische Zeitung » (Heinrich M. era stato anche studente di filosofia a Friburgo i. Br.) descrive assai vivacemente, è tipica di una audizione popolare di massa: si trattava, allora, di un fenomeno nuovo che può sembrare ancora oggi (e non è affatto) tipico dello « stile fascista ». Mühsam aveva citato la frase del presidente della locale Società Kantiana, Arthur Liebert che, presentando l'oratore, avrebbe (come riferisce un altro giornalista, D. Baumgardt, nel « Berliner Tagesblatt ») effettivamente detto: « ... contando le schiere di

SPIEGEL

La lite, in quanto tale, non ha alcun interesse in questo contesto. Interessa soltanto che, appunto, non è stata una lite che avesse a che fare con l'anno 1933.

HEIDEGGER

Assolutamente no.

SPIEGEL

[L'avevamo capito anche noi.] Le si è rimproverato di aver tralasciato [nel 1941, dalla] quinta edizione di *Essere e tempo*, la [dedica a] Husserl.

HEIDEGGER

Questo è vero. Ho chiarito la cosa nel mio libro *In cammino verso il linguaggio* [1959 (p. 269)]. Là scrivevo: «Per rispondere ad affermazioni inesatte variamente diffuse, sia qui espressamente sottolineato che la dedica di *Essere e tempo*, citata nel testo del dialogo a pagina 92, rimase anche nella IV edizione del volume, quella del 1935. Allorché l'editore Niemeyer vide pregiudicata la stampa della V edizione (del 1941) e cioè vide imminente una proibizione del libro, su sua proposta e per suo desiderio si finì col

ospiti che hanno dovuto tornarsene a casa, con questi enormi circoli di ammiratori di un filosofo avremmo potuto davvero riempire il Palazzo dello Sport!» Sulla «rottura» tra Husserl e Heidegger vedi R. Cristin (a c. di), *Edmund Husserl, Martin Heidegger, Storia di un dissidio* (1927), Unicopli, Milano, 1986 e l'articolo, troppo malevolo verso Heidegger, di K. Schuhmann, *Zu Heideggers «Spiegel»-Gespräch über Husserl*, in «Z.f.t für philosophische Forschung» (Meisenheim a. Gl.), XXXII, 1978, pp. 591-612. (M.)

concordare che la dedica in quell'edizione sarebbe stata tolta alle condizioni da me poste e cioè che la nota a pagina 38 non venisse rimossa. Quella nota che costituiva la vera giustificazione della dedica stessa suonava: 'Se la ricerca che segue fa alcuni passi avanti nello schiudimento delle *cose stesse*, l'autore ne ringrazia in prima linea E. Husserl che nei suoi anni di studio a Friburgo, con continua direzione personale e con la più libera disponibilità delle proprie ricerche inedite, lo rese familiare coi più diversi campi della ricerca fenomenologica' ».

SPIEGEL

Allora non è quasi neppure più il caso di porLe la domanda se sia vero che Lei, come rettore dell'Università di Friburgo, abbia proibito all'emerito prof. Husserl di entrare, o di utilizzare la Biblioteca Universitaria o la Biblioteca del Seminario filosofico.

HEIDEGGER

È una calunnia.

SPIEGEL

E non vi è neppure una lettera nella quale questa proibizione contro Husserl sia stata espressa? Insomma, come è nata allora questa voce?

HEIDEGGER

Non lo so neanch'io, e non riesco a spiegarmela. Che tutta la faccenda sia impossibile, ve lo posso dimo-

strare (altra cosa non nota) come segue: sotto il mio rettorato, con un colloquio privato presso il Ministro, ho salvato il posto al direttore della Clinica medica prof. Thannhauser e al futuro premio Nobel von Hevesy, professore di chimica fisica (entrambi ebrei), che il Ministro stesso pretendeva di destituire. Che io abbia mantenuto in servizio questi due uomini e, contemporaneamente, mi sia comportato contro Husserl, professore emerito e mio proprio maestro, nella maniera divulgata è cosa assurda. Ho anche impedito che studenti e docenti organizzassero una dimostrazione contro il prof. Thannhauser [davanti alla sua clinica. Nel necrologio pubblicato dalla famiglia Thannhauser nel giornale locale si legge: «Fino al 1934 fu apprezzato direttore della Clinica medica universitaria di Friburgo i. Br. – Brockline, Mass., 18.XII.1962». Sul prof. Hevesy si legge nei «Freiburger Universitätsblätter» (fasc. 11 febr. 1966): «Negli anni 1926-34 v. Hevesy fu direttore dell'Istituto di Chimica-Fisica all'Università di Friburgo i. Br.». Dopo che io ebbi lasciato il rettorato entrambi i direttori furono privati del loro ufficio]. Vi erano allora liberi docenti che non avevano fatto carriera, i quali pensavano: ecco l'occasione buona, ora tocca a noi. Costoro, quando vennero a parlare con me, furono da me tutti respinti.⁷

⁷ Sui colleghi di Heidegger all'Università di Friburgo, vedi H. Ott, *M. Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933/34*, I, II, in «Z.f.t. des Breisgau-Geschichtsvereins», n. 102, 1983, pp. 121-36 e n. 103, 1984, pp. 107-30. (M.)

SPIEGEL

Nel 1938 Lei non partecipò ai funerali di Husserl.
[Come mai?]

HEIDEGGER

A questo proposito vorrei dire quanto segue: il rimprovero che mi si fa, di aver interrotto i miei rapporti con Husserl, è infondato. Mia moglie ha scritto nel maggio 1933 alla signora Husserl una lettera a nome di entrambi, nella quale attestavamo la nostra immutata riconoscenza e la mandò a Husserl insieme con un mazzo di fiori. La signora Husserl rispose brevemente con un ringraziamento formale, scrivendo che i rapporti tra le nostre due famiglie erano interrotti. Che poi io durante la malattia e alla morte di Husserl non abbia ancora una volta espresso la mia gratitudine e la mia venerazione è stato un errore umano del quale mi scusai in una lettera alla moglie di Husserl.

SPIEGEL

Husserl morì nel 1938. Già nel febbraio del 1934 Lei aveva abbandonato il rettorato. Come giunse a questo passo?

HEIDEGGER

In breve, l'antefatto. Nell'intento di superare l'organizzazione tecnica dell'Università, ossia di rinnovare le Facoltà dal loro interno a partire dai loro compiti obiettivi, avevo proposto, per il semestre invernale

1933/34, di nominare decani⁸ nelle singole Facoltà colleghi più giovani che, soprattutto, si distinguessero nel loro campo scientifico e ciò, appunto, senza tenere conto della loro posizione riguardo al partito. Così divennero decani per la Facoltà di giurisprudenza il prof. Erik Wolf, per la Facoltà di filosofia il prof. Schadewaldt, per la Facoltà di scienze naturali il prof. Soergel, per la Facoltà di medicina il prof. von Möllendorf, l'ex rettore deposto la primavera precedente. Ma già intorno al Natale 1933 mi fu chiaro che il rinnovamento dell'Università che avevo in mente non mi sarebbe stato possibile né contro le resistenze che esistevano all'interno del corpo accademico, né contro il partito. Per esempio, i colleghi se la presero a male perché io avevo coinvolto gli studenti nella responsabilità di amministrare l'Università – esattamente come oggi accade. Un giorno venni chiamato a Karlsruhe dove il Ministro, tramite il suo consiglio ministeriale – e alla presenza del capo-distretto studentesco –, pretese che io sostituisi i decani delle Facoltà di giurisprudenza e di medicina con altri colleghi che erano graditi al partito. Io respinsi quella pretesa e dichiarai le mie dimissioni dal rettorato qualora il Ministro avesse insistito nella sua richiesta. E così fu. Ciò accadeva nel febbraio 1934: dopo dieci mesi di servizio io recedevo dall'ufficio mentre i rettori, in quell'epoca, restavano in carica due o più anni. Mentre la stampa

⁸ Il «Dekan» tedesco equivale al nostro «Preside di Facoltà». (M.)

interna ed estera aveva commentato nei modi più svariati la mia assunzione del rettorato, tacque del tutto al momento delle mie dimissioni.

SPIEGEL

Ebbe allora l'occasione [di trattare con Rust?]

HEIDEGGER

Allora... quando?

SPIEGEL

[Si continua a parlare] di un viaggio che Rust⁹ ha fatto nel 1933 fin qui a Friburgo.

HEIDEGGER

Si tratta di due fatti diversi: in occasione di una festa per Schlageter¹⁰ [nel suo paese,] a Schönau i. W., io pronunciai un breve saluto formale rivolto al Ministro. [Ma di me, il ministro non si interessò più, né io mi feci più vivo presso di lui. Quanto a Schlageter, era stato studente a Friburgo ed era membro di una associazione goliardica cattolica.] Invece, nel no-

⁹ Bernhard Rust, deputato NS nel 1930, era commissario dal febbraio 1933 per il Ministero della Scienza della Cultura e dell'Educazione popolare nel gabinetto Göring e ne divenne titolare effettivo dall'aprile 1933. (M.)

¹⁰ A.L. Schlageter (12.VIII.1894 – 26.V.1923). Volontario sul fronte occidentale e pluridecorato, finita la guerra continuò a combattere in una formazione di «Freikorps» sul Baltico, in Slesia, nella guerra civile della Ruhr, poi di nuovo nell'alta Slesia e nella «battaglia della Ruhr». Compi il suo ultimo atto terroristico il 15.III.1923 facendo saltare i binari del treno a Calcum, in Francia. Preso, fu condannato a morte dal tribunale militare di Düsseldorf. (M.)

vembre del 1933 a Berlino, io ebbi in effetti un colloquio con il Ministro [in occasione di una conferenza dei rettori]. Gli spiegai la mia concezione della scienza e della possibile configurazione delle Facoltà. Egli prese attentamente nota di tutto, cosicché io nutrii la speranza che la mia relazione potesse avere il suo effetto. Ma non accadde nulla. Non capisco come mai mi si rimproveri di aver avuto un colloquio con l'allora Ministro dell'educazione del Reich, mentre contemporaneamente tutti i governi stranieri si affrettavano a riconoscere Hitler e a manifestargli quella riverenza che è d'uso nelle relazioni internazionali.

SPIEGEL

Dopo il Suo abbandono del rettorato mutarono i suoi rapporti con l'NSDAP?

HEIDEGGER

Dopo la mia recessione, mi sono limitato ai miei compiti didattici. Nel semestre estivo del 1934 tenni un corso sulla *Logica*. Nel semestre successivo 1934/35 tenni la prima lezione su Hölderlin. Nel 1936 cominciarono le mie lezioni su Nietzsche. Tutti quelli che avevano orecchie per intendere intesero che questa era una discussione con il nazionalsocialismo.

SPIEGEL

Come era avvenuto il passaggio delle consegne? Lei non prese parte alla cerimonia?

HEIDEGGER

No! Rifiutai di prendere parte alla cerimonia solenne del passaggio della carica al nuovo rettore.

SPIEGEL

E il Suo successore fu un membro impegnato del partito?

HEIDEGGER

Era un giurista; il giornale di partito «Der Alemanne» annunciò la sua nomina a rettore scrivendo a caratteri di scatola: «Il Primo Rettore Nazional-socialista dell'Università».¹¹

SPIEGEL

[Lei ha poi avuto difficoltà col] Partito?

HEIDEGGER

Fui costantemente sorvegliato.

SPIEGEL

[Può darcene un esempio?]

HEIDEGGER

Sì, ci fu il caso col dott. Hancke.

SPIEGEL

Come se ne accorse?

¹¹ Non ci è stato possibile rintracciare questo numero di «Der Alemanne». Probabilmente si trattò di un inserto speciale. (M.)

HEIDEGGER

Perché fu lui stesso a venire da me. Aveva già ottenuto il dottorato nel semestre invernale 1936/37 e nel semestre estivo 1937 partecipava al mio seminario ristretto. Era stato mandato dal Servizio di sicurezza (SD) per sorvegliarmi.

SPIEGEL

E per quale ragione venne improvvisamente da Lei?

HEIDEGGER

Avendo seguito il mio seminario su Nietzsche del semestre estivo 1937 e visto il modo in cui il lavoro veniva portato avanti, mi confessò di non poter mantenere oltre l'incarico, che gli era stato affidato, di sorvegliarmi e disse che voleva rendermi edotto di questa situazione in vista della mia ulteriore attività didattica.

SPIEGEL

[Ha avuto altre difficoltà col partito?]

HEIDEGGER

Sapevo soltanto che i miei scritti non potevano essere recensiti, per esempio il saggio: *La dottrina della verità in Platone*. La mia conferenza su Hölderlin, tenuta nella primavera del 1936 all'«Istituto Germanico» di Roma fu attaccata malamente nella rivista della Hitler-Jugend *Wille und Macht* («Volontà e potenza»). La polemica iniziata nell'estate del 1934

contro di me nella rivista di E. Kriecks *Volk in Werden* («Popolo in divenire») dovrebbe essere riletta dagli interessati. Al Congresso Internazionale di Filosofia, tenutosi a Praga nel 1934, io non fui delegato da parte tedesca, [né fui in alcun modo invitato]. Parimenti avrei dovuto essere escluso dal Congresso Internazionale su Cartesio tenuto a Parigi nel 1937. Ciò produsse a Parigi una tale impressione di sconcerto che la locale direzione del Congresso (il prof. Bréhier, della Sorbona) mi rivolse spontaneamente la domanda: come mai io non facessi parte della delegazione tedesca. Risposi che la direzione del Congresso doveva informarsi del caso presso il Ministro dell'educazione del Reich. Dopo qualche tempo venne da Berlino l'invito-intimazione a me diretta di entrare a cose fatte nella delegazione. Io mi rifiutai. Le conferenze *Cos'è la metafisica?* e *Dell'essenza della verità* venivano vendute sottobanco con una copertina priva di titolo. Il *Discorso di rettorato* fu nel 1934, per disposizione del partito, ben presto ritirato dal commercio. [Era lecito discuterne solo nei campus riservati ai docenti nazionalsocialisti, come oggetto di polemica politico-partitica.]

SPIEGEL

[E nel 1939, con la guerra...?]

HEIDEGGER

Nell'ultimo anno di guerra cinquecento tra i più importanti scienziati e artisti di ogni categoria furo-

no esentati dal servizio militare.¹² Io non feci parte del numero, al contrario: nell'estate del 1944 fui comandato per lavori di zappatore sulla riva del Reno, [nel Kaiserstuhl].

SPIEGEL

Sull'altra riva, quella svizzera, questi «lavori di sca-vo» li ha fatti Karl Barth.

HEIDEGGER

Interessante è il modo in cui ciò accadde. Il rettore aveva invitato tutto il corpo docente [nell'Aula V]. Egli tenne un breve discorso il cui contenuto era il seguente: ciò che stava dicendo era stato concordato col Capo-distretto e col Capo-provincia del partito nazionalsocialista. In base a ciò, egli avrebbe proceduto alla ripartizione dell'intero corpo docente nei seguenti gruppi: primo, quelli di cui si poteva fare a meno del tutto; secondo, quelli di cui si poteva fare a meno per metà; e, infine, quelli di cui non si poteva assolutamente fare a meno. Al primo posto tra i docenti del tutto superflui furono nominati: Heidegger e di seguito G. Ritter.¹³ Nel semestre invernale

¹² Con questa frase lo «Spiegel» registrò una affermazione del dr. H.W. Petzet, che Heidegger alla fine accolse nel testo, perché obiettivamente esatta. (H.H.)

¹³ Il prof. dott. Gerhard Ritter (cfr. «Carl Goerdeler e il movimento di resistenza tedesco»), allora ordinario di storia moderna all'Università di Friburgo, fu arrestato, in connessione con l'attentato a Hitler del 20 luglio 1944, il 1° novembre dello stesso anno e soltanto il 25 aprile 1945 fu liberato dalle truppe alleate. Lo storico fu emeritato nel 1956 e morì nel 1967. (S.)

1944/45, terminati i lavori di sterramento lungo il Reno, io tenni una lezione dal titolo: «Poetare e pensare», che in un certo senso era la continuazione della mia lezione su Nietzsche, ossia della mia discussione col nazionalsocialismo. Dopo la seconda ora di lezione fui arruolato nei Reparti popolari d'assalto, ero l'uomo più anziano tra i membri convocati del corpo docente.

[SPIEGEL

I fatti fino all'emeritazione effettiva, o meglio giuridica, non serve sentirli dal prof. Heidegger, perché sono noti.

HEIDEGGER

Ma quei fatti, ovviamente, noti non sono affatto. E non sono stati una bella cosa...

SPIEGEL

... salvo che Lei desideri aggiungere qualcosa...

HEIDEGGER

No.]

SPIEGEL

Possiamo forse riassumere come segue: nel 1933, nella Sua qualità di impolitico in senso stretto, e non in senso lato, era entrato in rapporto con questa presunta rottura...

HEIDEGGER

... sulla via dell'Università...

SPIEGEL

... era entrato, attraverso l'Università, in contatto con la politica di questa presunta rottura. [A metà del primo anno] Lei rinunciò alla funzione allora assunta. Ma: nel 1935, in una lezione che fu pubblicata nel 1953 col titolo *Introduzione alla metafisica*, aveva detto: «Ciò che oggi – ed eravamo dunque nel 1935 – viene spacciato in giro come filosofia del nazionalsocialismo, ma che non ha minimamente a che fare con l'[interna] verità e grandezza di questo movimento (e cioè con l'incontro della tecnica planetaria con l'uomo moderno), pesca nel torbido dei 'valori' e delle 'totalità' ». Ora, le parole in parentesi sono state [da Lei] aggiunte solo nel 1953, e [cioè] in occasione della stampa – quasi a chiarire per il lettore del 1953 in che cosa Lei vedeva nel 1935 la «interna verità e grandezza di questo movimento», che era poi il nazionalsocialismo –, o queste parentesi esplicative stavano già lì nel 1935?

HEIDEGGER

Stavano già nel mio manoscritto e corrispondevano esattamente alla concezione che allora io avevo della tecnica e non ancora alla più tarda interpretazione dell'essenza della tecnica come postura (Ge-stell). Che io non abbia letto a lezione questo passo fu

dovuto al fatto che ero convinto che i miei ascoltatori mi intendevano bene, gli sciocchi, le spie e i provocatori capivano – e volevano capirmi – in un'altra maniera.

SPIEGEL

In questo quadro¹⁴ Lei includerebbe certamente anche il movimento comunista?

HEIDEGGER

Sì, senz'altro, in quanto determinato dalla tecnica planetaria.

SPIEGEL

[E perché non anche l'insieme del cosiddetto] americanismo?

HEIDEGGER

Anch'esso, direi. Nel frattempo, nei trent'anni che sono passati dovrebbe essere risultato chiaro che il movimento planetario della tecnica moderna è una potenza la cui grandezza, storicamente determinante, non può essere in alcun modo sopravvalutata. È per me oggi un problema decisivo come si possa attribuire un sistema politico – e quale – all'età della tecnica. A questa domanda non so dare alcu-

¹⁴ Intendi: dell'«incontro della tecnica planetaria con l'uomo moderno». (M.)

na risposta. Non sono convinto che sia la democrazia.

SPIEGEL

Ma «la» democrazia è soltanto un concetto riassuntivo sotto il quale si possono assumere diverse concezioni. Il problema è se sia possibile una ulteriore trasformazione di questa forma politica. Lei si è espresso dopo il 1945 sugli sforzi politici del mondo occidentale e contestualmente ha parlato anche della democrazia, della visione cristiana del mondo nella sua versione politica e anche dello stato di diritto – e Lei ha dichiarato che tutte queste tendenze sono «delle cose a metà».

HEIDEGGER

Innanzitutto io pregherei Lei di dire dove io abbia parlato della democrazia e delle altre cose che Lei dice. Quanto al merito, io le chiamerei anche delle cose a metà, in quanto non vedo in esse nessun effettivo confronto col mondo tecnico: infatti dietro di esse, a mio parere, sta sempre la concezione che la tecnica sia nella sua essenza qualcosa che l'uomo ha in mano. Ma questo, secondo me, non è possibile. La tecnica nella sua essenza è qualcosa che l'uomo di per sé non è in grado di dominare.

SPIEGEL

Quale delle correnti or ora nominate sarebbe secondo Lei la più adatta ai tempi?

HEIDEGGER

Non saprei. Ciò che io vedo qui è una questione decisiva. Innanzitutto bisognerebbe chiarire che cosa Lei intende con «adatto ai tempi», che cosa significhi qui «tempo». Ma non basta, bisognerebbe chiedersi se l'attualità sia il criterio per la «interna verità» dell'agire umano, se l'agire esemplare non sia il pensare e il poetare, nonostante tutto il discredito che si getta su questa espressione.

SPIEGEL

Ma è lampante che l'uomo in tutti i tempi non è mai stato in grado di dominare il proprio strumento, si veda l'apprendista stregone. Non è per caso un po' troppo pessimistico affermare: con questo strumento della tecnica moderna, che è senz'altro molto più grande, non ce la faremo sicuramente mai?

HEIDEGGER

Pessimismo, no. Pessimismo e ottimismo, nell'ambito della riflessione che ora tentiamo di fare, sono prese di posizione di portata troppo scarsa. Soprattutto però la tecnica moderna non è uno «strumento» e non ha più a che fare con strumenti.

SPIEGEL

Perché dovremmo essere così gravemente sopraffatti dalla tecnica...?

HEIDEGGER

Io non dico «sopraffatti». Dico che non abbiamo

ancora nessuna strada che corrisponda all'essenza della tecnica.

SPIEGEL

Le si potrebbe però, del tutto ingenuamente, obiettare: cos'è che qui [dovrebbe essere domato]? Tutto risulta funzionante! Si costruiscono sempre più centrali elettriche. Si produce sempre meglio. Gli uomini vengono bene amministrati nella parte altamente tecnicizzata del globo. Viviamo nel benessere. Cos'è che qui propriamente manca?

HEIDEGGER

Tutto funziona. Questo è appunto l'inquietante, che funziona e che il funzionare spinge sempre oltre verso un ulteriore funzionare e che la tecnica strappa e sradica l'uomo sempre più dalla terra. Non so se Lei è spaventato, io in ogni caso lo sono stato appena ho visto le fotografie della Terra scattate dalla Luna. Non c'è bisogno della bomba atomica: lo sradicamento dell'uomo è già fatto. Tutto ciò che resta [sono problemi] di pura tecnica. Non è più la Terra quella su cui oggi l'uomo vive. Ho avuto recentemente un colloquio con René Char in Provenza (Lei sa, il poeta e combattente della Resistenza). In Provenza vengono installate basi missilistiche e la campagna viene devastata in maniera inimmaginabile. Il poeta, che certo non è sospetto di sentimentalismo e di esaltazione idillica, mi diceva che lo sradicamento dell'uomo che qui si compie è la fine di tutto, a meno

che (ancora una volta) il pensare e il poetare non prendano il potere con la loro forza non violenta.

SPIEGEL

Diciamo allora che noi stiamo certo meglio qui sulla Terra e, in quest'epoca almeno, non saremo certo costretti ad andarcene; ma chissà se la destinazione dell'uomo è poi quella di stare su questa Terra? Si può anche pensare che l'uomo non abbia in generale alcuna destinazione. Comunque, si potrebbe considerare come una possibilità dell'uomo anche quella di emigrare da questa Terra su altri pianeti. Certo, ce ne vorrà del tempo. Solo: dove sta scritto che questo sia il posto dell'uomo?

HEIDEGGER

Secondo la nostra umana storia ed esperienza o, almeno, per quello che è il mio orientamento, io so che tutto ciò che è essenziale e grande è scaturito unicamente dal fatto che l'uomo aveva un focolare ed era radicato in una tradizione. La letteratura odierna, per esempio, è in gran parte distruttiva.

SPIEGEL

Ci disturba qui la parola «distruttivo», anche perché la parola «nichilistico» ha ricevuto proprio grazie a Lei e alla Sua filosofia un complesso di significati quanto mai totalizzante. Ci colpisce, proprio in rapporto alla letteratura che Lei potrebbe o dovrebbe

be senz'altro vedere come parte di questo nichilismo, udire la parola « distruttivo ».

HEIDEGGER

Vorrei dire che la letteratura che io intendevo non è nichilistica, nel senso da me pensato [(*Nietzsche*, vol. II, p. 335ss)¹⁵].

SPIEGEL

Lei vede dunque, così si è anche espresso, un movimento universale che o ha già introdotto, o sta introducendo lo stato tecnico assoluto?

HEIDEGGER

Sì. [Ma proprio lo stato tecnico non corrisponde affatto al mondo e alla società determinati dall'essenza della tecnica. Lo stato tecnico sarebbe il più cieco e servile sbirro di fronte alla potenza della tecnica.]

SPIEGEL

Bene. Allora si pone naturalmente la questione: può in generale l'uomo singolo influenzare ancora questo intreccio e concatenamento di necessità, ovvero può la filosofia influenzarlo, o possono influenzarlo entrambi insieme, in quanto la filosofia induce il singolo o più singoli a una determinata azione?

¹⁵ Trad. F. Volpi, cit., p. 809.

HEIDEGGER

[Con questa domanda Lei torna all'inizio del nostro colloquio.] Se posso rispondere brevemente e forse un po' grossolanamente, ma comunque in base a una lunga meditazione del problema: la filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale soltanto per la filosofia, ma anche per tutto ciò che è mera intrapresa umana. Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare (Vorbereiten) nel pensare e nel poetare, una disponibilità (Bereitschaft) all'apparizione del Dio o all'assenza [ab-essenza] del Dio nel tramonto, rispetto al fatto che [volgarmente parlando, noi non « crepiamo » ma, quando tramontiamo,] tramontiamo al cospetto del Dio assente [ab-essente].

SPIEGEL

C'è una connessione tra il Suo pensiero e l'avvento di questo Dio? Vi è qui, a Suo modo di vedere, una relazione causale? Ritiene Lei che noi siamo in grado di avvicinare il Dio nel pensiero?

HEIDEGGER

Noi non possiamo avvicinarlo col pensiero, siamo tuttalpiù in grado di risvegliare la disponibilità dell'[aspettazione].

SPIEGEL

Ma c'è qualcosa che possiamo fare?

HEIDEGGER

La preparazione della disponibilità potrebbe essere il primo ausilio. Il mondo non può essere ciò che è e come è, grazie all'uomo, ma neppure senza l'uomo. Ciò dipende a mio parere dal fatto che quello che io, con una parola di lunghissima tradizione e dai molti significati e ora in disuso, chiamo «l'essere», ha bisogno dell'uomo per la sua rivelazione, custodia e configurazione. L'essenza della tecnica io la vedo in ciò che chiamo «la postura» (Ge-stell).¹⁶ [L'espressione, a tutta prima facilmente equivocabile e forse poco elegante, a ben guardare riporta il suo significato nella storia più profonda della metafisica, che ancor oggi determina il nostro esserci.] Il dominio della «postura» significa: l'uomo è impostato, impegnato e provocato da una potenza che diviene palese nell'essenziare della tecnica. [Proprio nell'esperienza dell'uomo, di essere impostato da qualcosa che egli stesso non è, e non domina, gli si mostra la possibilità di capire che l'uomo è usato dall'essere. In ciò che costituisce il più proprio della tecnica moderna si cela nientemeno che la possibilità di esperire l'esser-usato (Gebrauchtsein) e l'esser-pronto (Bereitsein) per queste nuove possibilità.] Far capire questo: di più il pensiero non pretende, e la filosofia è alla fine.

¹⁶ L'*imposto-all'uomo* è il rovescio del *positum-dall'uomo*. *Gestell* è l'inverso di *Gesetzt*. Il soggetto è posizionato per riflesso del proprio aver posto oggetti. (M.)

SPIEGEL

In tempi andati – e non solo in tempi andati – si è tuttavia pensato che la filosofia influisca indirettamente molto... (direttamente solo di rado ma, indirettamente, possa influire molto), e che abbia favorito e aperto la strada a nuove tendenze. Se, per restare in Germania, si pensa soltanto ai grandi nomi di Kant, Hegel fino a Nietzsche, per non parlare di Marx, si vede benissimo che sia pure per vie traverse la filosofia ha avuto un'efficacia enorme. Orbene, Lei pensa che questa efficacia della filosofia sia alla fine? E quando Lei dice che la vecchia filosofia è morta, che non c'è più, intende dire con questo anche che quell'efficacia della filosofia (se pure vi sia stata un giorno), oggi, perlomeno, non c'è più?

HEIDEGGER

[Ho appena detto che,] grazie a un altro pensare è possibile un'efficacia mediata, ma non diretta, nel senso che il pensiero possa quasi modificare causalmente lo stato del mondo.

SPIEGEL

Ci scusi, non vogliamo filosofare, non siamo all'altezza di farlo, ma questo è il punto di saldatura tra politica e filosofia perciò abbia pazienza se, proprio qui, noi La trasciniamo in un discorso di questo genere – Lei ha appena detto che la filosofia e il singolo non possono fare altro che...

HEIDEGGER

... preparare questa disposizione a tenersi aperti per l'avvento o la contumacia del Dio. Anche l'esperienza di questa contumacia non è che sia nulla, ma è una liberazione dell'uomo da ciò che in *Essere e tempo* io chiamai lo scadimento all'ente. Alla preparazione della suddetta disponibilità appartiene [anche] la riflessione su ciò che oggi è.

SPIEGEL

Ma, in effetti, qui sarebbe necessaria anche la famosa spinta da fuori, un Dio o qualcosa di simile. Insomma di per sé e autonomamente il pensiero non potrebbe oggi produrre più nulla? Una volta questo fu possibile, così almeno ritenevano i contemporanei e, credo, anche noi riteniamo.

HEIDEGGER

Ma non immediatamente.

SPIEGEL

Abbiamo già nominato Kant, Hegel e Marx come grandi promotori. Ma anche da Leibniz sono partiti degli impulsi – per lo sviluppo della fisica moderna e quindi per la nascita del mondo moderno [in quanto tale]. Ci pare che Lei prima abbia detto di non contare più, oggi, su un'efficacia di questo genere.

HEIDEGGER

Nel senso della filosofia, non più. Quella che è stata la funzione della filosofia fino ad oggi è stata eredi-

tata dalle scienze. Per un chiarimento sufficiente dell'«efficacia» del pensiero dovremmo discutere a fondo che cosa possano significare qui «efficacia» e «influire». Qui sarebbero necessarie più accurate distinzioni tra motivo, impulso, sostegno, ausilio, impedimento e collaborazione, se, almeno, la nostra discussione del principio di ragione è stata sufficiente. La filosofia si dissolve in singole scienze: la psicologia, la logica, la politologia.

SPIEGEL

E ora chi prende il posto della filosofia?

HEIDEGGER

La cibernetica.

SPIEGEL

O l'uomo pio, che si tiene aperto?

HEIDEGGER

Questa però non è più una filosofia.

SPIEGEL

Che cos'è allora?

HEIDEGGER

Io lo chiamo l'altro pensiero.

SPIEGEL

Lei lo chiama l'«altro pensiero». Non potrebbe formularlo un po' più distintamente?

HEIDEGGER

Lei pensava alla frase con cui termina il mio saggio *Il problema della tecnica*: «il domandare è la *pietas* del pensiero»?

SPIEGEL

Abbiamo trovato nella Sua lezione su Nietzsche una proposizione che ci illumina. Là Lei dice: «nel pensiero filosofico regna la massima obbligazione possibile, ecco perché tutti i grandi pensatori pensano lo stesso. Senonché questo ‘stesso’ è così essenziale e ricco che mai un singolo lo esaurisce, ma ciascuno obbliga soltanto ciascun altro sempre più strettamente». Proprio questo edificio filosofico sembra però, secondo la Sua opinione, essere giunto a una certa conclusione.

HEIDEGGER

È concluso, ma per noi non è che sia diventato nulla, bensì proprio nel discorso si fa di nuovo presente. Tutto il mio lavoro, nelle lezioni e negli esercizi degli ultimi trent'anni, è stato sostanzialmente soltanto interpretazione della filosofia occidentale. Il ritorno indietro ai fondamenti storici del pensiero, la meditazione dei problemi rimasti in sospeso fin dai tempi della filosofia greca, non è affatto un modo di disfarsi della tradizione. Ma io dico: il modo di pensare della metafisica tradizionale, che con Nietzsche è giunta alla sua conclusione, non offre più alcuna possibilità di fare, pensando, esperienza dei linea-

menti fondamentali dell'età della tecnica che è solo al suo inizio.

SPIEGEL

Circa due anni fa, in una conversazione con un monaco buddhista, Lei ha parlato di «un metodo completamente nuovo del pensiero» e ha detto che questo nuovo metodo di pensiero sarebbe «dapprima applicabile solo da parte di pochi». Con ciò, Lei intendeva dire che solo pochissime persone possono avere le intuizioni che a Suo parere sarebbero possibili e necessarie?

HEIDEGGER

«Avere»: nel senso assolutamente originario che essi sono, in un certo senso, capaci di dirle.

SPIEGEL

Sì, ma la trasmissione come passaggio alla effettuazione non è stata esposta, da parte Sua, in modo da renderla percepibile neppure in questo colloquio col buddhista.

HEIDEGGER

E neppure posso renderla percepibile. Io non so nulla di come questo pensiero «abbia efficacia». Può anche darsi che la via di un pensiero oggi porti a tacere, per proteggere il pensiero stesso dal pericolo di sgonfiarsi in meno di un anno. Può anche

darsi che ci vogliano trecento anni prima che esso
«abbia efficacia».

SPIEGEL

Comprendiamo [benissimo]. Ma poiché noi non viviamo fra trecento anni, bensì qui ed ora, ci è proibito tacere. Noi, politici, semipolitici, cittadini, giornalisti ecc., noi, dobbiamo continuamente prendere qualche decisione. Al sistema nel quale viviamo dobbiamo adattarci, dobbiamo cercare di modificarlo, dobbiamo spiare la porta stretta verso una riforma o quella ancora più stretta di una rivoluzione. Un aiuto noi ce lo aspettiamo dal filosofo (anche se naturalmente solo un aiuto indiretto), un aiuto a trovare strade alternative. Ed ecco che ci sentiamo dire: io non posso aiutarvi!

HEIDEGGER

E, in effetti, non posso.

SPIEGEL

Questo non può che scoraggiare i non filosofi.

HEIDEGGER

Non posso, perché i problemi sono così gravi che sarebbe contrario al senso di questo compito del pensiero presentarsi, per così dire, in pubblico a predicare e a distribuire censure morali. Forse si può osare la frase: al segreto della strapotenza planetaria dell'essenza impensata della tecnica corri-

sponde la provvisorietà e l'inapparenza del pensiero che tenta di pensare questo impensato.

SPIEGEL

Lei non si pone nel numero di coloro che, se solo venissero ascoltati, potrebbero indicare una strada?

HEIDEGGER

No! Io non conosco nessuna strada per una immediata modifica dell'attuale stato del mondo, posto che una tale strada sia in generale umanamente possibile. Ma mi sembra che il pensiero tentato potrebbe risvegliare la già nominata disponibilità, chiarificarla e confortarla.

SPIEGEL

Una risposta chiara. Ma può un pensatore, è lecito a un pensatore dire: aspettate pure, da qui a trecento anni qualcosa ci verrà in mente?

HEIDEGGER

Non è che si tratti solo di questo, di aspettare finché all'uomo in trecento anni venga in mente qualcosa, bensì di pensare a partire dai [lineamenti fondamentali] non ancora pensati [dell'epoca presente]¹⁷ verso il tempo futuro senza pretese profetiche. Pensare non è inattività, ma è di per se stesso e in sé quel-

¹⁷ Si tenga presente che *I lineamenti fondamentali dell'epoca presente* è il titolo di una famosa conferenza-lezione berlinese di Fichte del 1804/05. (M.)

l'agire che sta nel dialogo (Zwiesprache) con il comando universale (Weltgeschick). Mi sembra che la distinzione, di origine metafisica, fra teoria e prassi e l'idea di una trasmissione tra l'una e l'altra sbarri la strada all'intuizione di ciò che io intendo con pensiero. Forse posso qui rimandare alle mie lezioni, apparse nel 1954 col titolo *Cosa significa pensare?* Il fatto che proprio questo scritto, tra tutte le mie pubblicazioni, sia quello meno letto, è forse un altro segno dei nostri tempi.

SPIEGEL

[Naturalmente è sempre stato un fraintendimento della filosofia pensare che il filosofo debba, con la sua filosofia, esercitare un'efficacia diretta.] Torniamo all'inizio. Non sarebbe possibile concepire il nazionalsocialismo, da un lato come realizzazione di quell'«incontro planetario», e d'altra parte come l'ultima, la peggiore, la più violenta e insieme la più impotente protesta contro questo incontro tra la «tecnica a livello planetario» e l'uomo moderno? È chiaro che nella Sua stessa persona Lei comporta una contraddizione tale per cui molti prodotti secondari della Sua attività sono spiegabili propriamente soltanto in base al fatto che Lei, per molti lati della Sua essenza che non riguardano il nucleo filosofico, è legato a molte cose delle quali in quanto filosofo sa che non hanno alcuna consistenza – come, per esempio, a concetti quali «focolare» (Hei-

mat), « radicamento » o simili. Come si possono conciliare tecnica planetaria e focolare?

HEIDEGGER

Be', io non direi questo. Mi sembra che Lei prenda la tecnica in senso un po' troppo assoluto. Io non vedo la posizione dell'uomo nel mondo della tecnica planetaria come una sventura inestricabile e inevitabile, anzi: vedo proprio il compito del pensiero nel dare mano, nei propri limiti, affinché l'uomo riesca innanzitutto proprio a conquistare un rapporto sufficiente con l'essenza della tecnica. Il nazionalsocialismo andava bensì in questa direzione; ma questa gente era troppo sprovvista dal punto di vista del pensiero, per ottenere un effettivo esplicito rapporto con ciò che oggi accade e da tre secoli è in cammino.

SPIEGEL

Questo rapporto esplicito, forse lo hanno oggi gli Americani?

HEIDEGGER

Neppure essi ce l'hanno; essi sono ancora impigliati in un pensiero che, in quanto pragmatismo, aiuta bensì a operare e a manipolare ma, contemporaneamente, chiude la strada a una riflessione sulla peculiarità della tecnica moderna. E d'altra parte si notano qua e là, negli USA, tentativi di sciogliersi dal pensiero pragmatistico-positivistico. E chi di noi può mai sapere se un giorno in Russia e in Cina

non si risvegliano antichissime tradizioni del «pensare» che cooperino a rendere possibile all'uomo un libero rapporto con il mondo tecnico?

SPIEGEL

Se dunque nessuno di questi l'ha trovato e il filosofo dal canto suo non glielo può indicare...

HEIDEGGER

Non è in mio potere decidere fino a dove arriverà il mio tentativo di pensare e in che modo in futuro possa venire ripreso o modificato in maniera feconda. Ho tentato ultimamente nel 1957 in un discorso commemorativo per il giubileo dell'Università di Friburgo, sotto il titolo *Il principio di identità*, di indicare, in pochi tratti, in che misura a una esperienza pensante di ciò su cui poggia la peculiarità della tecnica moderna si apra la possibilità che l'uomo dell'età della tecnica sperimenti il rapporto a un richiamo che non solo è in grado di ascoltare (hören), ma a cui addirittura egli stesso appartiene (gehören). Il mio pensiero sta in un rapporto inaggirabile con la poesia di Hölderlin. Io non considero Hölderlin come un qualunque poeta, la cui opera gli storici della letteratura prendono in considerazione accanto a quella di molti altri. Per me Hölderlin è il poeta che indica verso il futuro, che [aspetta] il Dio e che quindi non può restare soltanto un oggetto della Hölderlin-Forschung nel quadro di una considerazione di tipo storico-letterario.

SPIEGEL

A proposito di Hölderlin – ci scusiamo di dover di nuovo leggere –: nelle Sue *Lezioni* su Nietzsche, Lei disse che «il contrasto variamente noto del dionisiaco con l'apollineo, della passione sacra e della esposizione spassionata costituisce una nascosta legge stilistica della missione storica dei Tedeschi e che un giorno essa dovrà trovarci pronti e preparati a una sua configurazione esplicita. Questo contrasto non sarebbe una formula adatta soltanto a descrivere 'cultura'. Con questo contrasto, Hölderlin e Nietzsche hanno posto un punto interrogativo di fronte al compito dei Tedeschi di trovare storicamente la propria essenza. Comprenderemo noi questo punto interrogativo? Una cosa è certa: la storia si vendicherà di noi se non lo comprenderemo». Non sappiamo in che anno Lei ha scritto questo, presumiamo che fosse il 1935.

HEIDEGGER

Probabilmente la citazione appartiene alla lezione su Nietzsche *La volontà di potenza come arte*, del 1936/37. Ma può essere stata pronunciata anche negli anni successivi.

SPIEGEL

E non vorrebbe chiarircela un poco meglio? Essa infatti sembra trasportarci dal piano generale ad una concreta missione dei Tedeschi.

HEIDEGGER

Potrei esprimere il contenuto della citazione anche così: la mia convinzione è che solo a partire dallo stesso luogo del mondo nel quale è sorto il moderno mondo tecnico, possa prepararsi anche un rovesciamento (*Umkehr*), e che esso non può avere luogo tramite l'assunzione del buddhismo zen o di altre esperienze orientali del mondo. Per cambiare modo di pensare è necessario l'aiuto della tradizione europea e di una sua riappropriazione. Il pensiero viene modificato solo da quel pensiero che ha la stessa provenienza e la stessa destinazione.

SPIEGEL

Proprio in questo posto, in cui il mondo tecnico è nato, esso deve anche, secondo Lei...

HEIDEGGER

... essere superato, nel senso di Hegel; non « messo da parte » bensì superato, ma questo non attraverso l'uomo soltanto.

SPIEGEL

Lei attribuisce particolarmente ai Tedeschi un compito speciale?

HEIDEGGER

Sì, in quel senso, nel colloquio con Hölderlin.

SPIEGEL

Lei crede che i Tedeschi siano specificamente qualificati per questo rovesciamento?

HEIDEGGER

Io penso alla particolare interna affinità della lingua tedesca con la lingua dei Greci e col loro pensiero. Questo mi viene oggi sempre di nuovo confermato dai Francesi. Quando essi cominciano a pensare, parlano in tedesco; essi assicurano che con la loro lingua non ce la fanno.

SPIEGEL

E Lei spiega in questo modo anche l'influsso, così forte, che Lei ha esercitato nei paesi romanzi, in particolare presso i Francesi?

HEIDEGGER

Perché essi vedono che con tutta la [loro razionalità] non ce la fanno più, nel mondo di oggi, quando si tratta di comprenderlo nella sua provenienza essenziale. Così come non si possono tradurre le poesie, non si può tradurre un pensiero. Si può tuttavia in ogni caso parafrasarlo. Ma appena si tenta una traduzione letterale, tutto viene modificato.

SPIEGEL

È un'idea scomoda.

HEIDEGGER

Sarebbe bene se si prendesse sul serio e su grande scala questa scomodità e si meditasse finalmente su quale trasformazione, ricca di conseguenze, abbia subito il pensiero greco attraverso la traduzione nel latino dei Romani, un evento che ancora oggi ci impedisce un sufficiente ripensamento delle parole-base del pensiero greco.

SPIEGEL

Professore, per la verità noi preferiremmo sempre partire dalla presunzione ottimistica che qualcosa si possa comunicare e anche tradurre, perché se questo ottimismo (per cui i contenuti di pensiero possono essere comunicati anche al di là dei confini linguistici) dovesse cessare, allora ci minaccerebbe la provincializzazione.

HEIDEGGER

Lei definirebbe il pensiero greco in contrapposizione al modo di rappresentazione caratteristico dell'impero universale romano come «provinciale»? Lettere commerciali si possono tradurre in tutte le lingue. Le scienze e quindi anche per noi oggi le scienze naturali, con la fisica-matematica come scienza base, sono già traducibili in tutte le lingue del mondo, o meglio: non si traduce affatto ma si parla dovunque la stessa lingua matematica. Sfiuriamo qui un campo molto vasto e difficile da misurare.

SPIEGEL

C'è qualcos'altro che forse rientra in questo tema: abbiamo in questo momento, e senza esagerare, una crisi del sistema democratico parlamentare. È una crisi di lunga data. Essa è presente particolarmente in Germania, ma non soltanto in Germania. Esiste anche nei paesi classici della democrazia, in Inghilterra e in America. In Francia non è già più una crisi. La domanda è: da parte dei pensatori non possono dunque provenire, sia pure come sottoprodotto, indicazioni circa la sostituibilità di questo sistema con uno nuovo e come esso debba essere, o circa la possibilità e il modo di una sua riforma. In caso contrario è fuori discussione che l'uomo filosoficamente non educato – e cioè, per lo più, proprio quello nelle cui mani stanno le cose (anche se non è lui a determinarle) e che a sua volta ne è schiavo –, che questo uomo arrivi a conclusioni sbagliate, anzi, magari a terribili corto circuiti. Insomma: non dovrebbe il filosofo essere pronto a farsi un'idea di come gli uomini possono organizzare la loro coesistenza in questo mondo da loro stessi tecnicizzato e che, forse, gli ha preso la mano? Non è giusto aspettarsi dal filosofo che dia delle indicazioni su come si rappresenta una possibilità di vita e viceversa non viene meno il filosofo a una parte (e sia pure una piccola parte) della sua professione e della sua vocazione, se non sa comunicare nulla in proposito?

HEIDEGGER

Per quanto ne so, un singolo non è in grado, a partire dal pensiero, di ottenere una panoramica del mondo nella sua totalità che gli permetta di dare indicazioni pratiche e, ciò, perfino in ordine al compito di trovare innanzitutto una base per il pensiero stesso. Il pensiero, nella misura in cui si prenda sul serio rispetto alla grande tradizione, si sente qui impari al compito appena si accinge a dare indicazioni concrete. In base a quale competenza ciò potrebbe accadere? Nell'ambito del pensiero non vi sono enunciati autoritativi. L'unica normatività del pensiero proviene dalla cosa stessa da pensare. Ma questa è la cosa più problematica di tutte. Per far capire questo stato di cose ci vorrebbe prima di tutto una discussione del rapporto tra la filosofia e le scienze, i cui successi tecnico-pratici fanno oggi apparire sempre più superfluo un pensiero nel senso filosofico della parola. Alla difficile situazione in cui si trova collocato il pensiero stesso rispetto al suo compito proprio, corrisponde quindi una estraneazione, alimentata proprio dalla posizione di potenza delle scienze, nei confronti del pensiero. Il quale non può permettersi di dare quella risposta a problemi pratico-ideologici che il momento richiederebbe.

SPIEGEL

Professore, nell'ambito del pensiero non vi sono enunciati autoritativi. Perciò non ci si deve propriamente affatto sorprendere che anche l'arte moderna

trovi difficile pronunciare sentenze autoritative. Tuttavia Lei la chiama « distruttiva ». L'arte moderna comprende spesso se stessa come arte sperimentale. Le sue opere sono sperimentazioni...

HEIDEGGER

Prego, L'ascolto volentieri!

SPIEGEL

... esperimenti in base a una condizione di isolamento dell'uomo e dell'artista e, tra cento esperimenti, qua e là emerge ogni tanto un capolavoro.

HEIDEGGER

Ma questa è appunto la grande questione: dove si colloca l'arte? Quale è il suo luogo?

SPIEGEL

Già, ma con questo Lei pretende dall'arte qualche cosa, che ha già rinunciato a pretendere dal pensiero.

HEIDEGGER

Io non pretendo nulla dall'arte. Dico soltanto (si tratta di una domanda), quale luogo assume l'arte?

SPIEGEL

Se l'arte non conosce il proprio luogo è perciò distruttiva?

HEIDEGGER

Va bene, come non detto. Io vorrei però constatare che non vedo l'indicatore di direzione dell'arte moderna, tanto più che resta oscuro dove l'arte stessa vi ravvisi, o per lo meno cerchi, l'elemento a sé più proprio.

SPIEGEL

Anche all'artista manca l'obbligazione verso ciò che è stato tramandato. Egli può trovarlo bello e può dire: ecco, così si sarebbe potuto dipingere seicento anni fa, o trecento anni fa, o ancora trent'anni fa. Ma lui non può, appunto, più dipingere così. Anche volendolo, non potrebbe. Il più grande artista sarebbe altrimenti il geniale falsificatore Hans van Mee-geren, che allora potrebbe dipingere « meglio » degli altri. Ma, per l'appunto, così non si può più fare. Allora l'artista, lo scrittore, il poeta si trova in una situazione analoga a quella del pensatore. Quante volte, però, dobbiamo purtroppo dire a noi stessi: chiudi gli occhi.

HEIDEGGER

Se, come quadro per la coordinazione tra arte, poesia e filosofia si assume la cosiddetta « attività culturale », allora il paragone è giusto. Se però si mette in dubbio non solo l'attività o l'azienda, ma anche ciò che si dice « cultura », allora anche la riflessione su questa problematicità ricade nell'ambito dei compiti del pensiero, il cui stato di necessità non è neppure

immaginabile. Ma la più grande necessità del pensiero consiste nel fatto che oggi, per quanto si possa vedere, non si sente ancora la voce di un pensatore che sia « grande » abbastanza da mettere il pensiero immediatamente, e in una configurazione definita, di fronte alla sua cosa, o causa, e con ciò sulla sua strada. Per noi, di oggi, la grandezza di ciò che è da pensare è troppo grande. Possiamo forse darci da fare a costruire le gittate smilze, e di breve portata, di un possibile trapasso.

SPIEGEL

Professor Heidegger, La ringraziamo per questo colloquio.

INDICE

La politica di Heidegger <i>di Alfredo Marini</i>	7
1. L'«intervista»	9
2. Le «dicerie»	13
3. Classiche trasparenze e risonanze di scuola	31
4. Dove sta l'ideologia di Heidegger?	43
5. Riforma dell'università – la scienza come «passione»	51
6. Il sapere essenziale e la scienza politicizzata	66
I – <i>Bibliografia sulla politica di Heidegger fino al 1987</i>	87
II – <i>Contributi bibliografici post 1987</i>	106
 MARTIN HEIDEGGER	
Ormai solo un dio ci può salvare.	111
Intervista con lo «Spiegel»	













